

دراسات فى

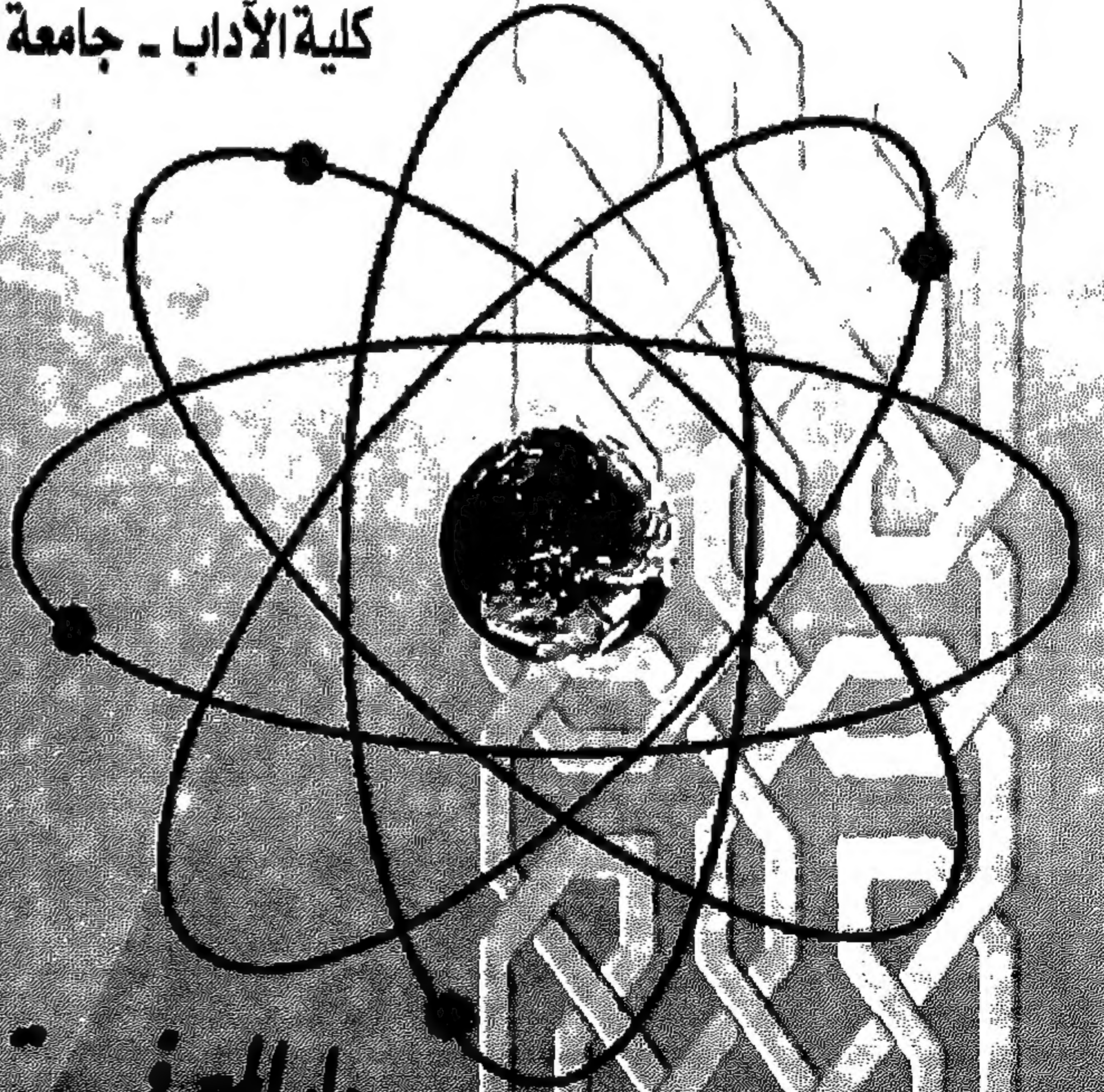
الفلسفة الإسلامية

دكتور

عباس محمد حسن سليمان

أستاذ الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار المعرفة الجامعية

١٠ شارع بورس - الإسكندرية - تليفون ٤٧٠١٦٢

٥٩٣٣١٦٠٥ - فاكس ٥٩٣٣١٦٠٥

دراسات في الفلسفة الإسلامية

دكتور
عباس محمد حسن سليمان
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٢

دار المعرفت الجامعية
٤٠ ش. سوقية الزارطة ٤٨٧٠١٦٣
٣٨٧ ش. قتال السويس الكائن ٥٩٢٣١٢٦

* دراسات فى الفلسفة الإسلامية

* تأليف : الدكتور عباس محمد حسن سليمان

* الطبعة الأولى ، ٢٠٠١

* رقم الإيداع : ٢٠٠١/١٤٩٠٢

I.S.B.N. 977-273-239-4

* جميع الحقوق محفوظة

* الناشر : دار المعرفة الجامعية

العنوان :

٤٠ ش سوتر - الأزاريطة - الإسكندرية

ت : ٤٨٧٠١٦٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إليها ..

لعل الفكر الذى بيننا ينتشى

زوجتى

مقدمة

كُتبت الدراسات التي تشكل متن هذا الكتاب على فترات متفاوتة في أثناء العقد الأخير من القرن العشرين ، أى في العقد الذى شهد أهم الأحداث العالمية التي بدأت تفرض نفسها على العالم أجمع . ومن أبرز هذه الأحداث ما حققه العلم في مختلف المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بحيث أصبح المحور الرئيس الذى يدور حوله كل أوجه النشاط الإنسانى .

فالعلم الذى نقل البشرية من طور إلى آخر هو الذى يقوم حالياً بخلق علم جديد، وحضارة جديدة ، ولحظة حضارية مختلفة كل الاختلاف عن كل ما هو قائم حتى الآن . لقد تحول العلم والثورات العلمية إلى قوة من القوى الكاسحة التي تصنع الأحداث وتشكل المستقبل ، وتعيد ترتيب أولويات الدول والمجتمعات والأفراد ، فالقوة والغنى والتقدم والتحضر تقاس الآن بمقياس واحد ، وربما وحيد هو الاندماج فى الحضارة العلمية ، والأخذ بمعطيات الثورة العلمية والتقنية ، تلك الثورة التي فتحت مجالات معرفية لانهائية لفهم أدق تفاصيل الكون والحياة والمادة، وفهم مكوناتها وتفصيلها الدقيقة والغارقة فى الدقة ، بما فى ذلك نشأة الكون وبرز الحياة على الكرة الأرضية ، وبنية وظيفية الجزئيات والوحدات الوراثية للإنسان^(١) ... إلخ .

ومن الطبيعى أن يجد الباحث الآن صعوبة بالغة ، حينما يتناول موضوع بحثه ، بمعزل عن تلك الإنجازات العلمية الكبرى التي تحققت على مستوى العالم . وهو أمر طبيعى بالنسبة لمن وضع نفسه موضع المسؤول عن إعادة بناء الفلسفة الإسلامية ، وترميمها على أسس علمية . وهو لهذا السبب لا يملك التنصل من المؤثرات العالمية التي ساهمت فى تكوين النظام العالمى الجديد . ولا شك فى أن

(١) د. عبد الخالق عبد الله : العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها ، (مقال ضمن مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٨ ، العدد الثانى)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، ١٩٩٩م، ص: ٦٦-٦٦.

وضعا كهذا له دلالة وأهميته في فهم جملة من المؤثرات ، مثلت أقوى إرهابات النسق الفلسفي الإسلامي الذي ينبغي تشييده .

ولذلك فإن الثورة العلمية والتقنية المعاصرة تفرض علينا إعادة النظر في صلة المفاهيم الفلسفية الإسلامية بالعلوم المعاصرة ونظرياتها ، لأن كل تجديد أو تحول يعرفه العلم يكون له صدى على الفكر الفلسفي المعاصر له. فإذا أردنا لفلسفتنا الإسلامية مواكبة روح العصر والاستفادة إلى أقصى حد من الثورة العلمية والتقنية التي تفيد في تنميتها وتطويرها ، يترجم علينا إعادة النظر في أسسها بإدخال نتائج الثورة العلمية والتقنية واحتوائها ضمن بنيتها الأساسية ، لتصبح دلائل على معاصرتها ووسائل دعم لمواجهة تحديات المستقبل .

فمن غير المعقول أن ندخل إلى الألفية الثالثة ، ونحن نسبح في سماء الميتافيزيقا بعيدا عن أرض العلم والتقنية المعاصرة ، وهذا ما نلمسه بالفعل في الدراسات الفلسفية في جامعاتنا العربية . ولذلك يجب صياغة فلسفتنا الإسلامية في ضوء تطور الفكر العلمي المعاصر بكل ما يطرحه من إشكاليات نظرية وعملية.

وأخيرا ، فلعلنا نكون قد ألمحنا بهذه المقدمة إلى ضرورة تجديد الفلسفة الإسلامية ، بحيث تكون أكثر تفهما للواقع الثقافي المعاصر ، وأكثر تفاعلا مع الحضارة العلمية المعاصرة . فيتمكن المسلمون من التواصل والاستمرار في عصر العلم والتقنية ، والإسهام الفعال في تشييد حضارة المستقبل .

د. عباس محمد حسن سليمان

سيدى جابر

في ٢٠٠١/١٠/١

الفصل الأول

مشكلة وحدة المعرفة الإسلامية

بين المتكلمين والفلاسفة

تقديم :

شهدت الفترة الأخيرة من القرن العشرين تطوراً هائلاً على جميع الصعد، ولاسيما العلمى منها ، تمثل فى تلك الوثبات التى حققها العلم فى مختلف المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بحيث أصبح المحور الرئيسى الذى تدور حوله كل أوجه النشاط أو المظاهر المرتبطة بحياة الإنسان فى هذا الكون^(١) .

ومن أهم المسائل التى حققها العلم فى هذه الفترة ، أنه لم يعد جهداً فردياً بل سادت فيه روح الفريق وعمله ؛ بالإضافة إلى فكرة تداخل العلوم Interdisciplinary ، أى أن أية ظاهرة تستحق الدراسة والبحث لابد من النظر إليها من عدة جوانب : فلسفية وإنسانية واجتماعية واقتصادية ، وغير ذلك، على المستويين النظرى والتطبيقي .

فالأتجاه الذى يفرض نفسه اليوم ، هو التركيز على وحدة المعرفة أو وحدة العلوم -الطبيعية والإنسانية- وتوقف بعضها على بعض ، لأن فصل بعضها عن بعض فصلاً نهائياً ليس سوى عمل تعسفى لايساعد على تقدم المعرفة البشرية فى المجالين العلمى والإنسانى . فلقد أصبحت وحدة العلوم حقيقة محسوسة ، ويكفى أن ننظر إلى العلوم الجديدة التى تنبت باستمرار فى تخوم العلوم القديمة ، مثل البيولوجيا الكيميائية ، والفيزياء الرياضية ، وعلم النفس البيولوجى ، وعلم النفس الاجتماعى .. إلخ^(٢) .

ولعل موضوع تصنيف العلوم عند المسلمين يُقدم لنا نموذجاً فريداً لمفهوم وحدة المعرفة أو وحدة العلوم ، لأن التصنيف العربى الإسلامية للعلوم قامت

(١) انظر : د. فؤاد زكريا : التفكير العلمى (سلسلة عالم المعرفة) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٧٨م ، ص : ١٩٧ - ٢١٥ .

(٢) انظر : د. محمد عابد الجابرى : مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمى)، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٩٤م. ص : ٤٦ .

على رؤية أو تصور فلسفى لطبيعة العلم وموضوعه وغاياته ، إنطلاقاً من التصور الإسلامى الصحيح للعلم الذى يقوم على وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها^(١) . فالتصنيف -إذن- يضىء فهمنا لمبدأ تداخل العلوم أو وحدة المعرفة البشرية فى الثقافة الإسلامية.

ولما كان العقل الإسلامى يستند دائماً فى بحثه وحكمه على الأشياء إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ؛ لذا فقد انطوى موضوع التصنيف على معظم مانسج حول العقيدة الدينية الإسلامية من علوم ؛ بالإضافة إلى علوم اللغة لارتباطها بعلوم الدين .

وهذا لايعنى أن الفلاسفة المسلمين قد اقتصروا على هذه العلوم فقط، وإنما أخذوا فى الحسبان ما لحق المجتمع الإسلامى من تطورات ثقافية فى المجالات المختلفة ، وخاصةً بعد إطلاعهم على التراث اليونانى . وهكذا ظهرت تصانيف اليونانيين بما تضم من تصنيف لأرسطو وغيره من الفلاسفة فى التصانيف الإسلامية .

والحق ، إن المفهوم الإسلامى للعلم وتصنيفاته يقدم لنا إطاراً عاماً لتصوير واحد عن العلم والمعرفة ، وأشكالها وأجزائها وعناصرها ، كما يقدم تمييزاً للمعارف أو العلوم من حيث مراتبها وغاياتها . ولهذا المفهوم أثره الكبير فى إطار المعرفة العام ، لا سيما من حيث أوجه التخصص فى بعض الفروع دون بعضها الآخر ، كما هو واضح تماماً فى العلم المعاصر .

وإذا كنا فى هذا البحث بصدد تأصيل التصور الإسلامى لمبدأ وحدة المعرفة، فإن أول ما ينبغى أن نفعله هنا هو تناول موضوع التصنيف من خلال تحليل جوانبه المختلفة سواء كانت فلسفية أو دينية . وذلك "بهدف استبعاد مالا ضرورة له من الأسس والمبادئ"^(٢) التى يقوم عليها التصور الإسلامى قديماً،

(١) انظر : د. أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، (مقال ضمن مجلة منبر الحوار ، العدد ٢٧ ، بيروت، ١٩٩٣م) ص : ٧٩ .

(٢) د. محمد ثابت الفندى : فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٦٩م، ص : ١٠ .

وإعادة النظر فيها من جديد "بالتحليل والضبط المنطقي"^(١) . ولعل هذا الأمر يساعدنا كثيراً فى تأسيس تصور إسلامى معاصر لمبدأ وحدة المعرفة أو تداخل العلوم . ومن ثم ، فإن هذا البحث يحتاج منا إلى تبيان النقاط التالية :

النقطة الأولى : مدخل إلى وحدة المعرفة فى الثقافة الإسلامية .

النقطة الثانية : التصور الفلسفى الإسلامى لوحدة المعرفة من خلال النموذج الذى قدمه نصير الدين الطرسى .

النقطة الثالثة : التصور الدينى الإسلامى لوحدة المعرفة من خلال النموذج الذى قدمه ناصر الدين البيضاوى .

النقطة الرابعة : وتنحصر فى نقد وتقويم كل من التصور الفلسفى والتصور الدينى لوحدة المعرفة ، وأيهما يتسم بالجدة والأصالة .

وفى الخاتمة نشير إلى الأسس أو المبادئ التى تشكل التصور الإسلامى المعاصر لمبدأ وحدة المعرفة أو العلوم .

وأخيراً لعله بهذا البحث أكون قد لفتُ النظر إلى مبدأ تداخل العلوم الذى يكشف - كما سوف نرى - عن جوانب أصيلة من التراث الإسلامى ؛ ولعل ذلك أيضاً يدق ناقوس الخطر لإعادة النظر فى نظم التعليم فى عالمنا العربى بعامة والتعليم الجامعة خاصة ، حيث تسود طرق التلقين والحفظ على تنمية ملكات التفكير والملاحظة التى تفجر طاقات الإبداع والابتكار عند الطلاب ، إذا ما قدم لهم العلم فى إطار فكرة التداخل بين العلوم أو وحدة المعرفة .

مدخل إلى وحدة المعرفة فى الثقافة الإسلامية :

تميزت الخلافة الإسلامية فى العصر العباسى (١٣٢-٦٥٦هـ = ٦٦١-١٢٧٤م) بعقلية جديدة، لم تعرفها الأمة الإسلامية من قبل فى تاريخها؛ وقد تمثل ذلك فى ميل الخلفاء ابتداءً من المنصور (١٣٦-١٥٨هـ = ٧٥٤-٧٧٥م) وانتهاءً بالمأمون (١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م) إلى البحوث العلمية والفلسفية

(١) المرجع السابق ، ص : ١١ .

على مختلف أنواعها^(١) . ومن ثم فإن فترة حكم العباسيين تُمثل عصرًا تميز فيه الخلفاء برعايتهم العظيمة للعلم والمعرفة^(٢) . وقد نتج عن ذلك، أن أسهم العلماء إسهامًا عظيمًا في إنارة طريق تقدم حضارة العالم. ففى عهد هذا الانطلاق لبنى العباس، ازدهرت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى وشقت طريقها إلى "العصر الذهبي للإسلام"^(٣) .

وقد كانت حركة الترجمة والنقل بمثابة المقدمة المعرفية للنهوض الثقافى فى هذه الحضارة، حيث أصبحت علوم اليونان فى الرياضيات والفلك والطب والجغرافيا والطبيعة والفلسفة والمنطق وغيرها ممهدة أمام طلاب العلم والعلماء العرب والمسلمين، مترجمة إلى اللغة العربية، ومليئة بالخواشى والتحقيقات والملاحظات والنقد. وكان من نتاج ذلك أن برز علماء عرب ومسلمون طوروا العلوم درسًا وشرحًا وتحقيقًا ونقدًا وتعليقًا . وبذلك مهدت الترجمة الطريق إلى التأليف والأبحاث العلمية .

وتبعًا لتلك الحركة ظهر العلماء والفلاسفة الذين أسهموا فى تبسين ملامح الفكر الإسلامى وتسجيل نتاجه؛ فكان أن ظهر ثابت بن قره ، والخوارزمى، ومحمد الفرغانى، والطوسى، وغيرهم فى مجال الرياضيات والفلك^(٤)؛ كما برز أبو بكر الرازى وابن سينا فى مجال الطب^(٥)؛ وابن الهيثم فى مجال البصريات^(٦)؛

(١) د. محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٨٢م. ص : ١٦٥ .

(٢) انظر : د. ماهر عبد القادر : حنين بن إسحاق، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧م. ص: ٢٧. د. على عبد الله الدفاع : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات، ترجمة وتعليق: د. جلال شوقى؛ دار الشروق ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨١م. ص : ٢٥ .

(٣) د. الدفاع : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات ، ص : ٢٥ .

(٤) انظر : قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، دار الشروق ، بيروت، (بلون تاريخ)، ص : ١٥٤-١٦٢ ، ١٩٥-٢٠٥ ، ٢٤١-٢٤٨ ، ٤٠٧-٤١٦ .

(٥) انظر : د. على عبد الله الدفاع: أعلام العرب والمسلمين فى الطب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٧م، ص : ٨٣-١٠٤ ، ١٣٨-١٦٧ .

(٦) انظر : د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٦٩م، ص : ١٣٣-١٣٦. د. أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة -

والكندى والفارابى وابن رشد فى مجال الفلسفة^(١).

وفى يقينى أن هؤلاء العلماء استطاعوا إعادة النظر بصورة جذرية فى النظريات العلمية القديمة، بما لديهم من تجارب علمية جديدة ساعدت على نمو المعرفة العلمية فى مجالاتها المختلفة، من رياضيات وفلك وطب وبصريات؛ بالإضافة إلى تطويرهم للفكر الفلسفى .

وبناءً على ما تقدم، تراكت علوم كثيرة فى الحضارة الإسلامية، مما أدى إلى ضرورة العمل على إجمال هذه العلوم وتصنيفها ووضع نظام واحد لها، وتعين فروع العلوم المختلفة وغاياتها ومنافعها فى إطار المعرفة العام. ولهذا أخذ العلماء بفكرة تصنيف العلوم بغية إقامة المعقول فى الحركة العلمية، مما ينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف فى أحد العلوم أو فى مجموعة منها^(٢).

تطور تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى

بدأ التأليف فى مجال تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى ابتداءً من القرن الثانى للهجرة؛ وذلك برسالة لجابر بن حيان (ت ١٦٠هـ) سماها "رسالة الحدود"^(٣). وكذلك فُجد عند الكندى (ت ٢٦٠هـ) فى القرن الثالث الهجرى محاولة لتصنيف العلوم من منظور أرسطى، وذلك فى رسالته التى سماها "رسالة

- الإسلامية ، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٨٣م، ص: ٧٩-٨٧.

(١) هناك دراسات عديدة عن دور الكندى والفارابى وابن رشد فى مجال الفلسفة لا يمكن حصرها فى هذه الدراسة.

(٢) د. حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار هجر، القاهرة، ١٩٨٥م. ص: ٣٤.

(٣) انظر : جابر بن حيان: رسالة الحدود، (ضمن كتاب رسائل جابر بن حيان، تحقيق: بول كراوس، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ) . ص: ١٠٠ وما بعدها. وانظر أيضاً تصنيف جابر بن حيان للعلوم فيما يلى : جابر بن حيان: رسالة إخراج ما فى القوة إلى الفعل، (ضمن كتاب رسائل جابر بن حيان)، ص: ٤٨. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان، (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ٨٧-١٠٧. جلال موسى: منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكرونية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م، ص: ٥٩-٦٢.

في كمية كتب أرسطو^(١).

أما في القرن الرابع الهجري، فنجد أبا زيد البلخي (ت ٣٢٢هـ) الذي أخذ عن الكندي فكرة تصنيف العلوم من المنظور الأرسطي؛ قد وضع في هذا المجال كتاباً بالغ أبو حيان التوحيدى في الثناء عليه - كما سوف نرى - وهو كتاب "أقسام العلوم"^(٢). وكذلك نجد أبا نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) الذي تأثر بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، وحذا حذوهما في تقسيم العلوم^(٣)؛ قد وضع أيضاً كتابين في هذا المجال هما؛ "إحصاء العلوم" و"التنبيه على سبيل السعادة". والشئ نفسه كان أيضاً في رسائل إخوان الصفا^(٤) - منتصف القرن الهجري -

(١) انظر : الكندي : رسالة في كمية كتب أرسطو، (ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق:

د. محمد عبد الهادي أبو ريطة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠م). ص : ٣٦٣ - ٣٨٢.

وانظر أيضاً تصنيف الكندي للعلوم فيما يلي : ابن قباية المصري: شرح العيون في شرح رسالة ابن

زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٤م. ص: ١٢٥.

د. محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، ص :

١١٠. د. أحمد فؤاد الأهواني : الكندي فيلسوف العرب، (سلسلة أعلام العرب) المؤسسة

المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص : ٩٨ - ١٦٦.

(٢) انظر : د. سحبان خليفات: رسائل أبي الحسن العامري وشنراته الفلسفية (دراسة ونصوص)،

منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م. ص: ١٦٤. ابن النديم : الفهرست، تحقيق:

رضا تجدد، طهران، ١٩٧١م. ص: ١٥٣.

(٣) لقد ألف الفارابي كتابين عن أفلاطون وأرسطو، هما :

١ - فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها وآخرها. وفي هذا الكتاب بين كيفية

ارتباط المطالب العلمية وخروج بعضها من بعض في مصنفات أفلاطون. وقد نشره د. عبد

الرحمن بدوي في كتابه: "أفلاطون في الإسلام" في بيروت، عام ١٩٨٢م.

٢ - فلسفة أرسطو طاليس وأجزاءها ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى. وبين فيه

أيضاً تدرج فلسفة أرسطو وأغراضه في مؤلفاته المنطقية والطبيعية. وقد نشره د. محسن مهدي

في بيروت عام ١٩٤١م.

(٤) انظر تصنيف إخوان الصفا للعلوم فيما يلي : رسائل إخوان الصفا، تحقيق : بطرس البستاني، دار

صادر، بيروت، ١٩٥٧م. المجلد الأول، ص : ٢١-٤٧. حاتم الزغل : تصنيف العلوم عند

إخوان الصفا حول المنطق والرياضيات، (ضمن كتاب: تاريخ العلوم عند العرب، إعداد

مجموعة من الأساتذة، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والبراسات، تونس، ١٩٨٩م، -

تلك الرسائل التي تُعد موسوعة جامعة في الفلسفة والعلوم^(١). وكذلك فقد أشار ابن النديم (ت ٣٨٥هـ) في كتابه الفهرست إلى جميع العلوم التي ظهرت حتى عصره، وطريقته فيه أن يقسم الكتب بحسب أصناف العلوم، ثم تعدى ذلك إلى تراجم مختصرة لمؤلفيها.

وقد ألف الخوارزمي^(٢) (ت ٣٨٧هـ) كتاباً جامعاً لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات مضمناً ما بين كل طبقة من العلماء من المواضع والاصطلاحات وسماه "مفاتيح العلوم" وجعله مقالتين إحداهما لعلوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم.

أما أبو الحسن العامري^(٣) (ت ٣٨١هـ) الذي مات بعد ولادة ابن سينا بيضع سنوات، فيتبنى هو الآخر تقسيم أرسطو، مع محاولة تعديله ليشمل العلوم الإسلامية. فهو يقسم العلوم إلى علوم مقصودة لذاتها، وأخرى لغيرها، تنزل من المقصودة لذاتها، منزلة الأداة، وهي علمان: المنطق واللغة. والعلوم المقصودة لذاتها، يقسمها إلى قسمين: علوم حكيمية وأخرى مليّة (أي خاصة بالملّة الإسلامية). فخلافاً للفارابي وابن سينا، يصرح على الأقل بالعلوم الإسلامية كعلوم قائمة بذاتها ولا يحشرها ضمن ما يسمى عادة بالعلوم العملية^(٤).

وكذلك ألف أبو سليمان السجستاني (ت بعد عام ٣٩١هـ) كتاباً مستقلاً

- ص: ٢٠٩-٢٣٣. مهدي محقق: تقاسيم العلوم (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية، المجلد الأول، العدد ١-٢، الأردن، ١٩٩٠م، ص: ١١٠، ١١١. د. جلال موسى: منهج البحث العلمي، ص: ٧١-٧٦.

(١) انظر: د. عمر فروخ: إخوان الصفا (درس - عرض - تحليل)، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م. ص: ٤٢، ٤٣.

(٢) انظر تصنيف الخوارزمي للعلوم فيما يلي: د. جلال موسى: منهج البحث العلمي، ص: ٧٦، ٧٧. مهدي محقق: تقاسيم العلوم، ص: ١١١، ١١٢.

(٣) سالم يفتوت: تصنيف العلوم لدى ابن حزم، (مقال ضمن مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٢٩، المغرب، ١٩٨٢م، ص: ٥٩، ٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص: ٥٩.

فى تصنيف العلوم سماه بـ " اقتصاص طرق الفضائل " ^(١) . وهو من المؤلفات التى اعتمد عليها أبو حيان التوحيدى فى تصنيفه للعلوم، كما سوف نشير فيما بعد.

وأما ابن سينا ^(٢) (ت ٤٢٨هـ) فإنه تعرض لتصنيف العلوم فى عدة مواضع من كتبه، وكان تصنيفه لها فى موضع غيره فى موضع آخر . فهو لم يلتزم تصنيفاً واحداً لها فى جميع كتبه، بل كان هذا التصنيف يختلف بحسب تطور تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتى ^(٣) . ففى كتابه "عيون الحكمة" مثلاً يتبنى ابن سينا التصنيف الأرسطى الذى يقوم على التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ^(٤) . ولكن ابن سينا فى أواخر أيامه نجده فى كتاب "منطق المشرقين" يكيف التصنيف الأرسطى تكييفاً يمكنه من أن يوسعه كى يشمل ما يسميه "علم النبوة" أو "الصناعة الشارعة" ^(٥) .

أما أبو حيان التوحيدى فإنه تعرض لتصنيف العلوم فى رسالته التى عُرفت باسم "رسالة فى العلوم"؛ تلك الرسالة التى توجه بها إلى قوم كانوا ينكرون فضل الفلسفة والمنطق، ويرون انعدام صلتها بالفقه والدين ^(٦) .

(١) انظر : عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، (بدون تاريخ)، ج ١٠، ص : ٩٦ .

(٢) انظر تصنيف ابن سينا للعلوم فيما يلى : د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، ص : ١١٨-١٢٠ . د. جلال موسى : منهج البحث العلمى، ص : ٦٨-٧١ . د. مرجيا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت - باريس، ١٩٨٣م، ص : ٤٨٤ ، ٤٨٥ . د. مهدي عتق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٢ ، ١١٣ .

(٣) لابد من الإشارة هنا إلى أن ابن سينا قد ألف فى تصنيف العلوم رسالته بعنوان " فى أقسام العلوم العقلية" ، وقد نشرت عام ١٩٠٨م، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات .

(٤) انظر : ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات ، دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت - بيروت، ١٩٨٠م . ص : ١٦، ١٧ .

(٥) انظر : ابن سينا : منطق المشرقين، تقديم د. شكرى التجار، دار الحداثة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م . ص : ٢٣-٢٨ . سالم يفوت : تصنيف العلوم لدى ابن حزم ، ص : ٥٨ .

(٦) يقول التوحيدى " والذى هاجنى هذه الشكوى، وأخرجنى إلى هذه العدى ، قول قائل منكم: ليس للمنطق مدخل فى الفقه، ولا سيما للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام" . (انظر : أبو حيان التوحيدى: رسالة فى العلوم، (ضمن كتاب رسالتان للعلامة الشهير أبى حيان-

وقد أورد التوحيدى بعض المراجع التى اعتمدها فى تصنيفه للعلوم، فذكر "أن شيوخ العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب ، قد فرغوا من جميع ذلك فى كتب مشهورة تشتمل على آداب مأثورة، مثل كتاب "أقسام العلوم" ، وكتاب "اقتصاص الفضائل" ، وكتاب "تسهيل سبل المعارف". فَمَنْ نظر فى هذه الكتب عرف مغازى الحكماء، ومرامى العلماء"^(١).

وتعدى التوحيدى ذلك إلى تحديد أنواع العلوم من فقه، وسنة، وقياس، وعلم الكلام، ونحو، ولغة، ومنطق، وعلم نجوم، وحساب ، وبلاغة ، وتصوف. ولئن كانت معظم هذه التعريفات مأخوذة عن الحدود المأثورة التى كانت شائعة فى عصره، إلا أننا نجد أباحيان يصوغها بعبارته الجزلة الدقيقة، متوخياً تحديد معالم كل علم، والتمييز بينه وبين ما عداه من العلوم الأخرى^(٢).

وقد استمر التأليف فى مجال تصنيف العلوم فى العالم الإسلامى، فنجد ابن حزم الأندلسى^(٣) (ت ٤٥٦هـ) فى القرن الخامس الهجرى يخصص لتصنيف العلوم رسالتين: أولاهما تسمى "رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق"؛ أما الثانية فيعطيها عنوان : "رسالة مراتب العلوم". وكذلك نجد عند ابن عبد البر القرطبى المالكي^(٤) (ت ٤٦٣هـ) ، محاولة لتصوير العلوم ومراتبها وعلاقة

- التوحيدى، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، القسطنطينية، ١٣٠١هـ)، ص: ٢٠١. وقارن: عبد الرزاق عيسى الدين: أبو حيان التوحيدى (سيرته - آثاره) ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٩م. ص: ٢٥٣).

(١) التوحيدى : رسالة فى العلوم ، ص : ٢٠٢ . وانظر: د. أحمد محمد الحوفى: أبو حيان التوحيدى، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص: ٦١ .

(٢) انظر : د. زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء)، (أعلام العرب) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، بدون تاريخ. ص: ١٠٦. د. إبراهيم الكيلانى : أبو حيان التوحيدى، (نواحي الفكر العربى) ، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، بدون تاريخ، ص : ٥٠. عبد الرزاق : أبو حيان التوحيدى ، ص : ٢٥٣.

Marc Berge, : Epitre Sur Les Sciences (Risala Fi L'-Ulum) d'Abu - Hayyan al tawhidi, (introduction, traduction, glossaire, technique, manuscrit et edition critique); im Bullit en d'Etudes orientales, (institut Francais de Damas), XVIII, 1964, P.275.

(٣) انظر : سالم يفوت : تصنيف العلوم ، ص : ٥٣ - ٩١.

(٤) انظر المرجع السابق، ص : ٨٤ - ٨٩.

بعضها بالآخر من منظور أصولى فقهي .

أما الغزالي^(١) (ت ٥٠٥ هـ) فإنه قد أثبت تصنيفين للعلوم : الأول فى كتاب "إحياء علوم الدين"^(٢)، والثانى فى "الرسالة اللدنية". وهما تصنيفان مختلفان أشد الاختلاف ، بل متعارضان تمام التعارض. فتصنيف الإحياء تطفى عليه النفحة الإسلامية، بينما تصنيف الرسالة اللدنية يهيمن عليه الطابع الفلسفى الأرسطى^(٣). وقد جاء بعده اللوكرى^(٤) (ت بعد ٥٠٣ هـ) وألف كتابه : "بيان الحق بضمان الصدق" وضمنه فى الفصل الأول منه تقسيمه للعلوم، ذلك التقسيم الذى لم يخرج فيه عن نهج ابن سينا. وكذلك أيضاً ألف فخر الدين الرازى^(٥) (ت ٦٠٦ هـ) كتاباً مستقلاً فى تصنيف العلوم سماه بـ "جامع العلوم" أو "الستينى" لأنه يبحث فيه عن ستين علماً .

وقد يطول الحديث لو استرسلنا فى ذكر كل العلماء والفلاسفة الذين كان لهم دوراً مهماً فى موضوع التصنيف ، لذلك يكفى أن نقول : إن تصنيف العلوم قدّم لطلاب العلم ومحبي المعرفة كيفية التعرف الصحيح على موضوع العلم الذى يريدون أن يتعلموه ، ومكنهم من أن يوازنوا بين العلوم ليعرفوا أفضلها وأوثقها وأتقنها . كما ساعد على تشييد أسس متينة لمواصلة البحث العلمى والتأمل ، واستمرار تحصيل المعارف الجديدة ، مما ساعد على ازدهار الحضارة الإسلامية وتقديمها .

— التصور الفلسفى الإسلامى لوحدة المعرفة الإنسانية (نصير الدين الطوسى نموذجاً)

تناول نصير الدين الطوسى موضوع تصنيف العلوم فى مقدمة كتابه "أخلاق ناصرى" ، كما أفرد له رسالة مختصرة بعنوان "أقسام الحكمة"^(٦) .

(١) انظر المرجع السابق، ص : ٦١-٦٧.

(٢) انظر الغزالي : إحياء علوم الدين ، دار الريان للتراث، القاهرة، (بنون تاريخ)، ص: ١٣-٤١.

(٣) سالم يفوت: تصنيف العلوم، ص : ٦١.

(٤) انظر : اللوكرى : بيان الحق بضمان الصدق، طبعة طهران، ١٩٨٤ م . ص: ١١٣-١١٧ . مهدى

محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٤.

(٥) مهدى محقق : تقاسيم العلوم ، ص : ١١٥.

(٦) ذكر هذه الرسالة ونسبها للطوسى كل من سارتون وبروكلمان ، فيما يلى :

- Sarton, G., : Introduction to the History of Science, Baltimore, 1962, Vol 2, P.1010.

الأمر الذى يمكننا معه بيان الكيفية التى أسهم بها فى هذا المجال، والنهج الذى يتبعه فى تصنيف العلوم فى القرن السابع الهجرى؛ فموضوع التصنيف عند الطوسى، يعد مدخلاً أساسياً لتقويم المنهج العلمى لديه. وهذا ما سنعرض له على النحو التالى:

أولاً : مقدمة كتاب "أخلاق ناصرى" (١) :

يتناول الطوسى فى مقدمته لكتاب الأخلاق موضوع العلوم من حيث إن موضوع هذا الكتاب هو أحد تقسيمات الفلسفة. ومن ثم فإنه ينبغى البدء بتحديد تعريف لمعنى الفلسفة وتقسيم موضوعاتها، لاسيما وأن الفلسفة فى جانبها التعليمى تعنى معرفة الأشياء على ما هى عليه، وتوجيه أفعالنا - بقدر الإمكان- فى الطريق الصحيح، ولهذا فإن النفس قد تحصل بوساطتها على الكمال الذى تتوق إليه .

وبذلك ، فإن الفلسفة تنقسم إلى جزأين: أحدهما نظرى والآخر عملى؛ يختص القسم النظرى بإدراك حقائق الأشياء وتأملها بحسب إمكان القدرة البشرية، مع العمل على استطلاع القوانين التى تتبعها، وعلاقتها بالماهية التى هى عليها. ويختص القسم العملى بالتوجيه الصحى لما يقوم به المرء، واجتهاده فى عمله واستدعاء قدراته للتجلى الفعلى بقدر ما تسمح قوة الإنسان، وبذلك يكون الكمال حاصلًا ، فالجانبان (أعنى النظرى والعملى) لازمان لإعداد المرء لأن يكون حكيماً كاملاً وإنساناً تاماً، ويصل إلى أعلى مراتب السمو الإنسانى، أو كما يقول الطوسى : "إنه يُبرر الحكمة فيما يريده، وبذلك فالحكمة هى ما هو عليه ، والخير الأعظم هو ما يُبديه" (٢).

ولما كانت الفلسفة هى معرفة كل الأشياء على ما هى عليه، وتوجيه الأفعال

- Brockelmann. K., : Geschichte der arabischen Litterature, Leiden, 1943, vol 1. P.672.

(١) انظر :

- Wickens, G.M.; Nasir al- din Tusi's: The Nasiran Ethics, London, 1964. P: 26-29.

- Stephenson, J, : The classification of the Sciences According To Nasirud- din Tusi; in Isis, cambridge, 1923. Vol. 2.P. 329-338.

The Nasiren Ethics, Op. Cit., P.27.

(٢)

فى الطريق الصحيح ، فإنها من ثم تنقسم بحسب انقسام الأشياء ذاتها. ولذلك فلما كانت الأشياء تنقسم إلى نوعين: أحدهما : الأشياء التى يستقل وجودها عن الأفعال الإرادية للنوع البشرى -مثل: عقل الأفلاك ، الأرواح، السموات، العناصر... إلخ) - والآخر: تلك الأشياء التى تعتمد على إرادة الإنسان وتنظيمه. ولهذا فمعرفة الأشياء تنقسم أيضاً إلى نوعين: الأول: معرفة النوع الأول فى الأشياء ويسمى "الفلسفة النظرية" ، والآخر : معرفة النوع الثانى للأشياء ويسمى "الفلسفة العملية" .

والفلسفة النظرية تنقسم إلى قسمين : أحدهما : معرفة الأشياء التى لا يلزم لوجودها مادة، مثل الماهية الإلهية والعقول العشرة، والآخر : تلك الأشياء التى لا يكون لها وجود إلا فى المادة. وتلك الأشياء للمادية تنقسم بدورها إلى قسمين: الأول : أشياء بالنسبة لها يكون فهم التجسد المادى وتصوره ليس جوهرياً أو ضرورياً ، مثل العدد وأجزائه ، والثانى : الأشياء التى لاتُعرف إلا من خلال تجسدها المادى، مثل كل الأجرام أو الأشياء فى السموات والأرض وما بينهما.

وهكذا فإن الفلسفة النظرية تكون على ثلاثة أقسام، الأول : الميتافيزيقا، الثانى: الرياضيات، الثالث: العلم الطبيعى. وكل من هذه الأقسام الثلاثة يحوى عدة أجزاء بعضها يصنف كأصول، والآخر كفروع - أى مشتقات من الأصول؛ وذلك على النحو التالى :

أولاً : الميتافيزيقا:

وهى تنقسم عند الطوسى إلى عنصرين: أحدهما : معرفة الله سبحانه وتعالى، ومعرفة العقول والأرواح التى تسبحه وتعظمه، وهى علل الموجودات الأخرى، والقوانين التى تخضع لها ووظائفها؛ ويسمى هذا بالعلم الإلهى أو الإلهيات. والآخر: علم الكليات، وهو يعنى معرفة الشروط العامة للوجود، مثل الوحدة والكثرة، والضرورة والإمكان، والأولية والتالى .. إلخ؛ وهذا ما يسمى بالفلسفة الأولى.

. وتنقسم الفلسفة الأولى إلى عدة فروع، مثل: علم النبوة ومراتب الولاية، وشروط العالم الآخر .. إلخ .

ثانيًا : الرياضيات:

وهي تنقسم عند الطوسي إلى أربعة عناصر أو أقسام؛ أحدها: علم المقدار، ويشمل قوانينها وعلاقاتها ويسمى الهندسة، والثاني: علم الأعداد وخواصها، ويسمى الحساب، والثالث: علم اختلاف الأوضاع والأجرام السماوية والتي تعود إلى بعضها بعضًا، ومراتب الأجرام ومقادير حركاتها ومساحات أجزائها، ويسمى علم الفلك . ويلاحظ هنا أنه ينبه صراحة على أن علم التنجيم يقع خارج هذا العلم .

وأما العلم الرابع فهو علم النسب المنتظمة وشروطها، ويُسمى التركيب؛ أو هي التي تنطبق على النغمات وعلاقاتها ببعضها بعضًا؛ وتحديد الأنغام والنسب بينها، وهي ما يسمى علم الموسيقى .

يضاف إلى ذلك ، أن الطوسي يقسم الرياضيات أيضًا إلى عدة أنواع ، مثل: علم المناظر، وعلم الإبصار، والجبر، وعلم الحيل (الميكانيكا) ... إلخ.

ثالثًا: العلم الطبيعي:

يقسم الطوسي العلم الطبيعي إلى ثمانية أقسام ، هي :

الأول : علم الشروط الأولية للأشياء المتغيرة في هذا العالم، ويسمى "السمع الطبيعي" .

الثاني : علم الأجسام البسيطة والمركبة، وقوانين العناصر العليا والسفلى، ويسمى "السما والعالم" .

الثالث : علم المبادئ الجوهرية، والعناصر اللازمة لتحول المادة؛ ويسمى "الكون والفساد" .

الرابع : علم العلل الجوية أو الفلكية والظواهر الأرضية، مثل : الرعد والبرق، والصواعق ، والمطر والثلوج ، والزلازل، وما شابه هذه الأشياء؛ ويسمى "الآثار العلوية" .

الخامس : علم الجمادات وجزئيات مركباتها ، ويسمى "علم المعادن" .

السادس : علم الأجسام النباتية وظواهرها الحيوية وخواصها الفعلية؛ ويسمى "علم النبات" .

السابع : علم الأجسام التي تتحرك بإرادتها الخاصة، ومبادئ حركاتها، وقوانين ظواهرها الحيوية وقواها؛ ويسمى "علم الحيوان" .

الثامن : علم العقل البشرى، وطريقة دراسته واستخدام قواه، سواء أكان داخل الجسم أم خارجه؛ ويسمى "علم النفس" .

ويمكن أن نشق من العلم الطبيعى عدة فروع من العلوم، مثل : علم الطب وعلم التنجيم، وعلم الزراعة ... وغيرها .

أما علم المنطق فإنه يختص بمعرفة "كيف" نعرف الأشياء، وطرق اكتشاف المجهول منها. وبذلك فإنه فى الحقيقة علم التعليم، وهو وسيلة لاكتساب العلوم الأخرى. ولقد أخرج الطوسى المنطق من صلب تصنيفه للعلوم، وذلك باعتباره أداة تستخدم لضبط الفكر فى كافة العلوم النظرية.

وأما الفلسفة العملية فهى أن نعرف كيف نخصص الفعل لغرض ما، وما هو الفن المناسب للنوع البشرى، وكيف نوظف الفنون الإنسانية بدقة فى الواقع لتنظيم الجهود فى هذه الحياة والحياة الأخرى. وما هو المطلوب لكى يصل الإنسان إلى الكمال الذى يبغيه، وهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما علاقة الفرد بنفسه، والآخر علاقته بالآخرين وبمصاحبتهم . وهذا القسم الثانى ينقسم بدوره إلى علاقة الفرد بالمجتمع الذى يشمل المنزل والمسكن الذى يقيم فيه، والآخر علاقته بالمدينة أو الإقليم أو الحكومة بصفة عامة. وبهذا فإن هناك ثلاثة أقسام للفلسفة العملية، أولها : علم الأخلاق، وثانيها: علم الاقتصاد المنزلى، وثالثها: علم السياسة.

تلك هى فكرة نصير الدين الطوسى عن موضوع تصنيف العلوم، كما أورده لنا فى مقدمة كتابه عن الأخلاق. وهو الجزء الذى اعتمد عليه "جون تشيفنسون" فى مقالة عن تصنيف العلوم عند الطوسى. ويبدو أن "تشيفنسون" لم يدرك أو لم يصل إلى علمه أن الطوسى قد ترك لنا رسالة مختصرة فى هذا المجال؛ وهى موضوع الجزء التالى .

ثانيًا : رسالة الطوسي في أقسام الحكمة :

لقد اتبع الطوسي في تقسيمه للعلوم في هذه الرسالة ما كان متبعًا عند الفارابي وابن سينا؛ وفيها يقسم الحكمة إلى قسمين: نظري وعملي؛ والقسم العملي إلى ثلاثة أقسام، وهي^(١) :

١ - علم الأخلاق : وهو علم يُعرف منه أنواع الفضائل التي ينبغي على الإنسان أن يتصف بها، فتجعله سعيدًا في حياته الدنيا والآخرة.

٢ - علم تدبير المنزل: وهو علم يُعرف منه اعتدال الأحوال المشتركة بين الإنسان وزوجته وأولاده وخدّامه، وطريق علاج الأمور الخارجة عن الاعتدال، ووجه الصواب فيها.

٣ - علم السياسة : وهو علم يُعرف منه أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها.

أما القسم النظري من أقسام الحكمة فيقسمه الطوسي إلى ثلاثة أقسام أيضًا.

الأول : طبيعي يبحث في أحوال الأجسام الطبيعية وأنواعها.

والثاني: رياضي يبحث في أمور يصح تجردها عن المادة في الذهن، مثل التربيع والتدوير والعدد .. إلخ.

والثالث: إلهي يبحث في أمور تفتقر في وجودها وفي حلولها إلى المادة والحركة.

أولاً: العلم الطبيعي ، أصوله وفروعه^(٢):

(١) انظر : الطوسي : فصل في بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٤٥٢ حكمة وفلسفة (ميكروفيلم ٤٥٧٣٧)، الصفحة الأولى وقارن : ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)، مطبعة هندية بالموسكي، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٠٨م، ص : ١٠٧، ١٠٨. طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. ج١، ص: ٣٨٥، ٣٨٦.

(٢) انظر : الطوسي : رسالة في أقسام الحكمة ، الصفحة الأولى.

يقسم الطوسي أصول الحكمة الطبيعية إلى ثمانية أقسام هي:..

الأول : البحث فى الأمور العامة للأجسام الطبيعية، كالحركة والسكون،
والنهاية واللانهاية.

الثانى : فى أركان العالم وحركاتها وطبائعها وأماكنها الطبيعية، ويشتمل عليها
كتاب "السما والعال" لأرسطو.

الثالث: فى الكون والفساد، وهو يبحث فى كيفية الأمطار والثلوج والرعد
والبرق وأمثالها، ووجودها فى بعض البلاد دون بعضها الآخر، وفى بعض
الأزمان دون غيرها ، وسبب نفع بعضها وضرر بعضها الآخر .

الرابع : فى الآثار العلوية ، وما يلحق الأجسام العنصرية قبل الامتزاج،
كالتخلخل^(١) والتكاثف^(٢).

الخامس: البحث فى المعادن، وهو ينحصر فى التعرف على أحوال الفلزات :
طبائعها وألوانها وكيفية تولدها فى المعادن، وكيفية استخراجها
واستخلاصها عن الأجزاء الأرضية ، وتفاوت طبائعها وأوزانها^(٣).

- وقارن : طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، جـ-١، ص: ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١،
٣١٢، ٣١٣، ٣١٧. ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ، ص : ١٠٨-١١١. د.
جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، دار الأنلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م، ص :
٩٣-٩٦.

(١) التخلخل يطلق على عدة معان، ومعناه الحقيقى هو: ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه
جسم آخر، (التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. لطفى عبد البديع، ترجم النصوص
الفارسية: د. عبد النعيم محمد حسين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م، ج-٢، ص: ٢٣٢،
٢٣٣. وانظر: ابن سينا: رسالة فى الحدود ضمن كتاب: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة
وتحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص: ٢٥٨).
(٢) التكاثف هو: انتقاص أجزاء المركب من غير انفصال شىء؛ وهو يقابل التخلخل مقابلة التضاد .
(الرجائى: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإييارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت،
١٩٨٥م، ص: ٩٠).

(٣) يرى طاش كبرى زاده "أن التصانيف فيه كثيرة، ولا أنفع ولا أجمع من تآليف الطوسى" . (انظر:
مفتاح السعادة، ج-١، ص : ٣٠٩).

السادس: فى النبات ، وهو يبحث فى خصائص أنواع النبات وعجائبها وأشكالها ومنافعها ومضارها.

السابع: فى الحيوان، وهو يبحث فى خصائص أنواع الحيوانات وعجائبها ومنافعها ومضارها.

الثامن : فى النفوس وقوتها، ويشتمل عليه كتاب "الحاس والمحسوس" لأرسطو.

أما فروع العلم الطبيعى عند الطرسى ، فهى سبعة أقسام:

١ - الطب : وهو يبحث فى بدن الإنسان وأحواله من الصحة والمرض، لحفظ الصحة وإزالة المرض.

٢ - فى أحكام النجوم : وهو ينحصر فى الاستدلال بالتشكلات الفلكية من أوضاعها ، وهى أوضاع الأفلاك والكواكب: من المقابلة والمقارنة والتثليث والتسديس والتربيع، على الحوادث الواقعة فى عالم الكون والفساد، من أحوال الجو والمعادن والنبات والحيوان.

٣ - علم الفراسة^(١) : وهو علم يتعرف فيه أخلاق الإنسان من أحواله الظاهرة من الألوان والأشكال والأعضاء .

٤ - علم التعبير (تعبير الرؤيا) : وهو علم يتعرف منه المناسبة بين التخيلات النفسانية والأمور الغيبية، لينتقل من الأولى إلى الثانية، ليستدل بذلك على الأحوال النفسانية فى الخارج ، أو على الأحوال الجارية فى الآفاق.

٥ - علم الطلسمات^(٢) : وهو مزج القوى السماوية بالقوى الأرضية، ليحصل قوة هى مبدأ فعل غريب فى الأرض.

٦ - علم النيرانجات^(٣) : وهو مزج قوى الجواهر الأرضية، ليحصل لها قوة يصدر

(١) الفراسة فى اللغة: التثبت والنظر، وفى اصطلاح أهل الحقيقة: مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب. (الجرجاني: التعريفات، ص: ٢١٢) .

(٢) الطلسم: عقد لا ينحل، وقيل: هو مقلوب سم، أعنى: مسلط، لأنه من جواهر القهر والتسلط. (طائش كبرى: مفتاح السعادة، ج١، ص: ٣١٦) .

(٣) النيرانجات: معرب نيرتك، وهو التمزج والتخييل . (طائش كبرى: مفتاح السعادة، ج١، ص: ٣٤١) .

عنها فعل غريب.

٧ - علم الكيمياء^(١) : وهو تبديل الأجرام المعدنية بعضها ببعض، حتى يحصل الذهب والفضة وغيرهما.

ثانيًا : العلم الرياضى ، أصوله وفروعه^(٢) :

يرى الطوسى أن أصول العلم الرياضى تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول : علم العدد ويسمى الأرثماطيقى، وهو علم يتعرف فيه على أنواع الأعداد وأحوالها، وكيفية تولد بعضها من بعض.

الثانى: علم الهندسة ، ويسمى الجيومطريا، وهو علم يعرف منه أحوال المقادير ولواحقها، وأوضاع بعضها عند بعض ونسبتها، وخصائص أشكالها.

الثالث: علم الهيئة، وهو علم يُعرف منه أحوال الأجرام البسيطة، العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها.

الرابع : علم الموسيقى ، وهو علم يُعرف منه أحوال النغم والإيقاعات ، وكيفية تأليف اللحن وإيجاد الآلات الموسيقية .

وقد عرف الطوسى علم الموسيقى^(٣) بأنه يتألف من علمين^(٤) :

(١) الكيمياء: لفظ عبرانى معرب، أصله "كيم به"، ومعناه آية من الله. (طاش كبرى: مفتاح السعادة، ج١، ص: ٣١٧) .

(٢) انظر : الطوسى: رسالة فى أقسام الحكمة، الصفحة الأولى والثانية.

وقارن : طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج١، ص : ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٦٩.

ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص : ١١١-١١٢ . د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، ص : ٩٦-٩٨.

(٣) يرى زكريا يوسف أن هذا التعريف هو التعريف نفسه الذى جاء به من سبقه من المؤلفين الموسيقيين، كالفارابى وابن سينا . (انظر: الطوسى: رسالة فى علم الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤ . (مقدمة المحقق) ، ص : ٨) . وقد سار ابن زيلة أيضًا فى الاتجاه نفسه لتعريف الموسيقى فى كتابه "الكافى فى الموسيقى" . (انظر: ابن زيلة: الكافى فى الموسيقى، تحقيق: زكريا يوسف، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤ م. ص: ١٧) .

(٤) الطوسى : رسالة فى علم الموسيقى، ص : ١٢ .

١ - علم التأليف : وهو نسب الأصوات الواقعة فى النغم المختلفة فى الثقل والحدة - لا فى الجهارة والخفافة - على وجه تقبُّله الطباع.

٢ - علم الإيقاع^(١) : وهو النظام الواقع بين أزمنة السكونات المتخللة بين الفقرات والنغمات.

أما فروع العلم الرياضى عند الطوسى، فهى ستة فروع :

- من فروع علم العدد:

١ - علم الجمع والتفريق: وهو ضمّ الأعداد والحدود الجبرية المتشابهة بعضها إلى بعض.

٢ - علم الجبر والمقابلة : وهو علم يتعرف منه كيفية استخراج المجهولات العددية بمعادلتها لمعلومات تخصها.

- من فروع علم الهندسة:

٣ - علم المساحة: وهو علم يتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام، بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب.

٤ - علم جر الأثقال: وهو علم يتبين منه كيفية اتخاذ الآلات النقلية بالقوة اليسيرة.

- من فروع علم الهيئة.

٥ - علم الزيجات والتقاويم : وهو علم يتعرف منه مقادير حركات الكواكب، خاصة السبعة السيارة وتقويم حركاتها، وإخراج الطوالع، وغير ذلك، منتزعا من الأصول الكلية.

(١) الإيقاع لغة : مصدر أوقع متعدى وقع، من وقَّع الكلام أى تأثيره فى النفس؛ وعليه فإن التوزين الموسيقى هو صياغة الجُمْل فى اللحن حسب نقرات أى أجزاء زمنية معدودة فى كل هراء (مازورة)؛ أما الإيقاع فهو صياغة اللحن حسب أجزاء متناسبة من المفاصل الزمنية، معدودة فى كل ميزان (انظر: ميخائيل خليل الله ويردى: فلسفة الموسيقى الشرقية فى أسرار الفن العربى، مطبعة ابن زيلون، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٤٨م. ص: ٤٦٠ - وأيضاً د. مجدى وهبه: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ص: ٤٨١، ٤٨٢).

– من فروع علم الموسيقى:

٦ – علم الآلات الغربية كالآرغل والعود والمزامير والقانون.

ثالثاً : العلم الإلهي ، أصوله وفروعه^(١) :

يقسم الطوسي أصول العلم الإلهي إلى خمسة أقسام:

الأول : الأمور العامة مثل العلية والمعلولية.

الثاني : النظر في مبادئ العلوم الموضوعة تحته .

الثالث : في إثبات العلة الأولى ووحدانيته، وما يليق بحاله عز وجل.

الرابع : في إثبات الجواهر الروحانية.

الخامس: في كيفية ارتباط الأمور المنفصلة الأرضية بالقوى الفاعلة السماوية وكيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدأ الأول.

أما فروع العلم الإلهي عند الطوسي، فهي قسمان:

الأول: البحث عن كيفية الوجود، وضرورة العقل محسوساً حتى يرى الشيء (الإنسان) الملك ويسمع كلامه، وتعريف الإلهامات، وتعريف الروح الأمين.

الثاني: علم المعاد الروحاني ، وأن الجسماني لا يستقل العقل بإدراكه وتحقيقه. ولذلك جاءت شريعة المصطفى ﷺ الحقة بذلك؛ وأما العقل، فقد أثبت السعادة والشقاوة للنفوس البشرية بعد مفارقتها البدن.

علم المنطق :

يرى الطوسي أن علم المنطق هو "آلة العلوم وخادمها"^(٢) ؛ كما يشير إلى أن المنطق هو "فهم معان يمكن أن يتوصل بها إلى أنواع العلوم المكتسبة"^(٣) وقد

(١) انظر : الطوسي : رسالة في أقسام الحكمة ، الصفحة الثانية.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الطوسي: أساس الاقتباس ، ترجمة : منلاخسرو، تحقيق ومراجعة وتقديم: د. حسن محمود عبد

اللطيف الشافعي ، د. محمد السعيد جمال الدين ، طبع آلة كاتبة (، ١٩٨٠م ، ص: ٤٢ .

وضع الطوسي تصنيفاً منهجياً لموضوعات المنطق على النحو التالي:

- ١ - إيساغوجي ومعناه المدخل من وضع فورفوروريوس، وهو ينصب في البحث على الكليات الخمس^(١).
 - ٢ - قاطيغورياس أو المقولات، وهو البحث عن المفردة الذاتية^(٢). وهذا البحث له أهميته من حيث "إن صناعة التحديد والتعريف، واكتساب مقدمات القياسات بلا تصور المقولات التي هي الأجناس العالية، وتمييز كل مقولة من المقولات الأخرى غير ممكن الحصول"^(٣).
 - ٣ - باري إرمينياس أو العبارة، وهو عبارة عن كيفية تركيب هذه المعاني حتى تحتل التصديق والتكذيب^(٤).
 - ٤ - أنالوطيقا الأولى أو القياس، وهو بيان كيفية تركيب القضايا بحيث يحصل العلم بالمجهول^(٥).
 - ٥ - أنالوطيقا الثانية أو البرهان.
 - ٦ - السوفسطيقا أو المغالطة، وهو يعنى "تبكيث المغالطين، والتبكيث عبارة عن قياس ينتج نتيجة تناقض وضعاً"^(٦).
 - ٧ - الخطابة أو الريطوريقا، وهي "صناعة علمية يمكن معها إقناع الجمهور فيما يُراد أن يصدقوا به بقدر الإمكان. والإقناع هو التصديق الغالب بالشئ مع اعتقاد^(٧).
- وهنا لنا ملاحظة، وهي أن الطوسي قد التزم التقسيم الثماني السابق في

(١) الطوسي : رسالة في أقسام الحكمة، الصفحة الثانية.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الطوسي : أساس الاقتباس، ص : ٤٢ .

(٤) الطوسي : رسالة في أقسام الحكمة، الصفحة الثانية.

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٦) ابن مطهر الحلي : الجوهر لتفصيل شرح منطق لتجريد، مخطوط جامعة القاهرة، رقم ١٥٠٧٠، مجلد ص : ٢٣٢.

(٧) المرجع السابق، ص : ٢٣٨، ٢٣٩.

رسالته "فصل فى بيان أقسام الحكمة"^(١) ، إلا أنه قد التزم أيضاً بالتقسيم التساعى بإضافة الجدل أو الطوييقا فى كتابه "تجريد المنطق"^(٢) و "أساس الاقتباس"^(٣) . والتقسيم التساعى للمنطق من عمل ابن سينا فى "الشفاء" ، وفى رسالته "فى أقسام العلوم العقلية"^(٤) ؛ وهو تقسيم لم يكن ملتزماً بصفة دائمة. فأرسطو لم يعد الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية، كما أن إيساغوجى إنما هو من عمل فورفوروريوس الصورى^(٥) . وأما الفارابى، فإنه يقسم المنطق إلى ثمانية أجزاء مستبعداً مدخل فورفوروريوس ومبتدئاً بالمقرولات^(٦) .

التصور الدينى الإسلامى لوحدة المعرفة الإنسانية (ناصر الدين البيضاوى نموذجاً):

قام البيضاوى فى رسالته التى عُرفت باسم "رسالة فى موضوعات العلوم وتعريفها"^(٧) ، بمحاولة لتقسيم العلوم على نحو خاص به، حيث قسم العلوم إلى

(١) وعلى الرغم من ذلك ، فإن محققى كتاب "أساس الاقتباس" يشيران فى صفحة (ف) إلى أن الطوسى قد التزم بالتقسيم التساعى فى رسالته "فصل فى بيان أقسام الحكمة"، كما هو متبع عند ابن سينا. ويبدو أنهما لم يطلعا على رسالة الطوسى. (أساس الاقتباس ، ص:ف).

(٢) انظر : ابن مطهر الحلى: الجوهر النضيد ، ص: ٢٣٢.

(٣) انظر : الطوسى : أساس الاقتباس، ص: ف .

(٤) انظر : ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية، ص: ١١٦-١١٨. وقارن د. أحمد عبد الحليم عطية: دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٩١م. ص: ٩٠، ٩١.

(٥) انظر : د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة)، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، الإسكندرية، ص: ٣٣-٣٥.

(٦) انظر : الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق: د. عثمان أمين، مكتبة الأجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨م ، ص: ٧٩-٨٩ . د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) ، دار الأندلس، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٣م. ص: ٩١، ٩٢.

(٧) ذكر هذه الرسالة ونسبها للبيضاوى كل من الزركلى، والبغدادى ، وجرجى زيدان، فيما يلى : الزركلى : الأعلام ، طبعة مطبعة كوستاتسوماس، ١٣٧٦هـ ، ج٤، ص: ٢٤٨. البغدادى : هدية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، القاهرة، ١٩٥١م. ج١، ص: ٤٦٢ . جرجى زيدان : تاريخ أدب اللغة العربية، مراجعة وتعليق. د. شوقى ضيف، دار الهلال، ج٣، ص: ٣٦٤.

سبعة أقسام؛ بالإضافة إلى علم الحساب الذى يرى أنه يُحتَاجُ إليه فى سائر هذه العلوم. وقد أفاض البيضاوى القول فى كل علم من تلك العلوم المختلفة لبيان أقسامها الفرعية، وذلك على النحو الآتى :

أولاً : علم الآداب^(١) :

وهو علم يُعرف به التفاهم أو التخاطب بين الناس، والإفصاح عما فى الضمائر بأدلة الألفاظ والكتابة؛ وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتها على المعانى ؛ ومنفعته إظهار ما فى نفس الإنسان من المعانى وإيصاله إلى شخص آخر. وهو يتضمن عشرة علوم، هى :

١ - علم اللغة : وهو يختص بنقل الألفاظ الدالة على المعانى المفردة.

٢ - علم التصريف: وهو علم يُعرف منه أنواع المفردات الموضوعة بالوضعى النوعى (أى بالاتفاق بين مختلف أنواع البشر وأجناسهم) ومدلولاتها، والهيئات الأصلية العامة للمفردات والهيئات التغيرية، وكيفية تغيراتها عن هيئاتها الأصلية على الوجه الكلى بالمقاييس الكلية^(٢).

٣ - علم المعانى : وهو يعنى تتبع خواص تراكيب الكلام؛ ومعرفة تفاوت المقامات حتى يتمكن المرء من الاحتراز عن الخطأ فى تطبيق الأول على الثانى^(٣).

٤ - علم البيان : وهو معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة مع وضوح الدلالة^(٤).

٥ - علم البديع : وهو علم باحث عن التراكيب العربية، من حيث وجوه تحسين الكلام بالعرض الحسن، بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة على المرام^(٥).

٦ - علم العروض : وهو علم يُعرف به أقراض الشعر صحيحها وفاسدها.

(١) ناصر الدين البيضاوى : رسالة فى موضوعات العلوم وتعريفها، مخطوطة دار الكتب المصرية،

ضمن مجموعة برقم ٣٤٨ مجاميع، ميكروفيلم رقم ٥٢٦٦. ص : ١٢٤ أ .

(٢) طاش كبرى : مفتاح السعادة، ج١، ص : ١٢٧.

(٣) المرجع السابق ، ج١، ص : ١٨٥.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص : ١٨٧ .

(٥) المرجع السابق ، الجزء نفسه، والصفحة نفسها .

٧ - علم القوافي : وهو علم يعرف منه أحوال نهايات الشعر على أى وجه تكون وكم هى . .

٨ - علم النحو : وهو علم باحث عن أحوال المركبات الموضوعة وضعا نوعيا لكل نوع من المعانى التركيبية النسبية من حيث دلالتها عليها^(١).

٩ - علم الكتابه : وهو علم يُعرف منه صور الحروف المفردة وأوضاعها.

١٠ - علم القراءة: وهو علم يُعرف منه العلامات الدالة على ما يُكتب فى السطر من الحروف.

ثانياً : علم النواميس^(٢) :

والناموس يُقال على الروحى، وعلى الملك النازل به ، وعلى السنة؛ وكافة ما يتصل بالقوانين الشرعية وبيان أسبابها وطرق القياس فيها. وأنواعه ثمانية وهى العلوم الشرعية، وتفصيلها كالتالى:

١ - علم القراءة : وهو علم يختص بنقل القرآن بقراءته التى جاءت على لغات العرب.

٢ - علم رواية الحديث: وهو علم يختص بنقل أقوال النبى ﷺ وأفعاله بالسماع المتصل ، وبيان طرق ضبطها وتحريرها ومدى صحة نسبتها إليه عليه السلام.

٣ - علم التفسير : وهو علم يشتمل على معرفة معانى القرآن الكريم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه. ويشير البيضاوى إلى أنه لابد من علوم موصلة لعلم التفسير ، مثل : علم اللغة ، والقراءة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وعلم أخبار أهل الكتاب، وأصول الفقه والجدل.

٤ - علم رواة الحديث: وهو علم يُعرف به أنواع الرواية وأحكامها وشروطها

(١) المرجع السابق، جـ ١، ص : ١٣٨.

(٢) البيضاوى : موضوعات العلوم، ص : ١٢٤، ١٢٤ ب.

وشروط الرواه ودرجاتهم وأصناف المرويات واستخراج معانيها. وكذلك يرى البيضاوى أن هذا العلم يحتاج إلى تلك العلوم الموصلة لعلم التفسير .

٥ - علم أصول الدين : وهو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات الدينية، وإثباتها بالأدلة العقلية والسمعية وتصرفها، وتزييف كل ما خالفها.

٦ - علم أصول الفقه : وهو علم يُعرف منه تقرير مطالب الأحكام الشرعية العملية، وطرق استنباطها، ومواد حججها، واستخراجها بالنظر .

٧ - علم الجدل : وهو علم يُعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة وترتيب النكت^(١) الخلافية؛ وهذا مُؤَلَّد من الجدل الذى هو أحد أجزاء المنطق.

٨ - علم الفقه : وهو علم بأحكام التكاليف الشرعية العملية، كالعبادات والمعاملات والعادات .

ثالثاً : العلم الطبيعى^(٢) :

وهو علم يبحث عن أحوال الجسم المختلفة من حيث كونه موضوعاً للتغير، وقبول الأعراض المختلفة؛ كما يتأثر بالكثير من الظواهر الكونية والفلكية نتيجة تغير أحوال الطقس والمناخ. ويستعرض البيضاوى فى هذا العلم الأقسام التالية :

١ - علم الطب : وهو يبحث فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يصح ويمرض لالتماس حفظ الصحة وإزالة المرض.

٢ - علم الفراسة: وهو علم يُعرف منه أخلاق الإنسان من هيئته ومزاجه

(١) النكتة: هى المسألة الدقيقة التى تكاد تختفى على الفهم، يقول ابن منظور: "النكتة هى كل ما دق لفظه من القول وبُعْدَ مرماه". (ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف

الخطاط، دار لسان العرب، بيروت، ج٣، ص: ٧١٤ .

(٢) البيضاوى: موضوعات العلوم، ص: ١٢٥ - ١٢٦ .

وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن.

٣ - علم تعبیر الرؤيا : وهو علم يُعرف منه الاستدلال بمن المتخيلات على ما شاهدتها النفس حالة النوم من عالم الغيب، فخيّلته القوة المتخيلة بمثال يدل عليه في عالم الشهادة؛ وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل؛ وربما اتصل الخيال بالحس كالاكتلام.

٤ - علم أحكام النجوم: وهو علم يُعرف به الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية .

٥ - علم السحر : وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية .

٦ - علم الطلسمات: وهو علم يُعرف منه كيفية القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ، ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد .

٧ - علم السيمياء : حاصله إحداث مثالات خيالية لا وجود لها في الحس، يطلق على إيجاد تلك المثالات بصورها في الحس ويكون صوراً في جوهر الهواء، وسبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء.

٨ - علم الكيمياء : وهو علم يُراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها، وإفادتها خواصاً لم تكن لها .

٩ - علم الفلاحة : وهو علم يُعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلى تمام نشوئه وهو التدبير، وإنما هو بإصلاح الأرض بالماء، وبما تخللها من المعفونات كالسماد ونحوه مع مراعاة الأهوية.

١٠ - علم الرمل: وهو علم بأمور تخمينية، والاعتماد فيها على تجارب غير كافية.
رابعاً : علم الهندسة^(١) :

وهو علم يُعرف منه أحوال المقادير ولواحقها وأوضاعها بعضها بالنسبة

(١) المرجع السابق، ص : ١٢٦ - ١٢٧ .

للبعضها الآخر، ونسبها وخواص أشكالها، والطرق الموصلة إلى بيان ماهيات الأشكال وعلاقاتها ببعضها، واستخراج ما يُحتاج منها إلى استخراجها بالبراهين اليقينية؛ وموضوع هذا العلم هو المقادير المطلقة، مثل الجسم التعليمي والسطح والخط، ولواحقها كالزاوية والنقطة والشكل. ومنفعته تُكسب الذهن حدة ونفاذا وتروض الفكر، ومنه يُستفاد ترتيب بناء الحصون والمنازل والعقود والقناطر وغيرها.

ويبين البيضاوى أن أجزاء علم الهندسة عشرة ، هي :

- ١ - الخطوط المستقيمة.
 - ٢ - الدوائر والقسى.
 - ٣ - الخطوط المنحنية .
 - ٤ - الأشكال المستقيمة الخطوط .
 - ٥ - النسب الكلية الإجمالية والتفصيلية.
 - ٦ - الخواص العددية.
 - ٧ - الأشكال الحادثة عن الدوائر الواقعة على الكرة.
 - ٨ - المجسمات المستوية السطوح.
 - ٩ - المجسمات الكرية .
 - ١٠ - الكرة المتحيزة وخواصها .
- وأما العلوم المتفرعة من علم الهندسة عند البيضاوى، فهي عشرة علوم، كالتالى :
- ١ - علم عقود الأبنية : وهو علم يُعرف منه أحوال وأوضاع الأبنية وكيفية شق الأنهار وغيرها.
 - ٢ - علم المناظر: وهو علم يُعرف به أحوال المبصرات فى كميتها باعتبار قربها وبعدها عن الناظر.

- ٣ - علم المرايا : وهو علم يُعرف منه أحوال الشعاعية للنعطة وللنعكسة والمنكسرة.
- ٤ - علم مراكز الأثقال : وهو علم يُعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول المجهول؛ والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة إلى الحامل .
- ٥ - علم المساحة : وهو علم يُعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام.
- ٦ - علم أنباط المياه : وهو علم يُعرف منه كيفية استخراج المياه الكائنة في الأرض.
- ٧ - علم جر الأثقال : وهو علم يبين فيه كيفية إيجاد الآلات الثقيلة . . .
- ٨ - علم البنكومات^(١) : وهو علم يبين فيه إيجاد الآلات المقدرة للزمان .
- ٩ - علم الآلات الحربية : وهو علم يبين منه كيفية إيجاد الآلات الحربية كالمنجنيق.
- ١٠ - علم الآلات الروحانية : وهو علم يبين منه كيفية إيجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها.
- خامسًا : علم الهيئة^(٢) :

وهو علم يُعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعاد ما بينها؛ وموضوعه الأجسام المذكورة؛ ومنفعته في ذاته بسبب شرف موضوعاته .

وأما العلوم المتفرعة عليه ، فهي خمسة :

(١) البنكام : القطعة الكبيرة تعريف ينكان، وهي بالكاف الفارسية على وزن سندان يطلق عمومًا على القدح والكأس، وخصوصًا على طاس من النحاس متعارف بين فلاحى الهند. يتقاسمون به الماء. وقد قسموا وقوموا حساب زمان الليل والنهار، وهي عبارة عن (٢٢) ساعة إلى ملء عشرة آلاف طاس. (السيد آدى شير: معجم الألفاظ الفارسية المعربة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٢٨) .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٢٧، ١٢٧ ب .

- ١ - علم الزيجات والتقويم : وهو علم يُعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة.
 - ٢ - علم المواقيت : وهو علم يُعرف منه أزمنة الأيام والليالي .
 - ٣ - علم كيفية الأرصاد : وهو علم يُعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية والتوصليل إليها بالآلات الرصدية.
 - ٤ - علم تسطيح الكرة : وهو علم يُعرف منه كيفية إيجاد الآلات الشعاعية.
 - ٥ - علم الآلات الظلية : وهو علم يُعرف منه مقادير ظلال المقاييس وأحوالها .
- سادساً : علم الموسيقى^(١) :

وهو علم يُعرف منه النغم والإيقاع وكيفية تأليف اللحون؛ وموضوعه الصوت من جهة تأثيره في النفس؛ ومنفعته بسط الأرواح وقبضها، لأنه يحركها عن مبادئها فيحدث السرور واللذة، ويُظهر الكرم والشجاعة، أو إلى مبادئها، فيحدث الفكر في العواقب؛ ولذلك يستعمل في الحروب والأفراح وعلاج المرضى والمآثم .

سابعاً : علم الأخلاق^(٢) :

وهو يُعرف منه أنواع الفضائل؛ وموضوعه الملكات النفسانية من الأمور العادية؛ ومنفعته أن يكون الإنسان كاملاً في أفعاله.

ويضيف البيضاوى إلى هذه الأقسام السبعة للعلوم علم الحساب، الذى يُعرف منه كيفية الأعداد؛ وهو يشير إلى منفعة هذا العلم فى ضبط المعاملات وحفظ الأموال وقضاء الديون وقسمة الشركات من التركات وغيرها. وكذلك يشير البيضاوى إلى أن علم الحساب يُحتاج إليه فى سائر العلوم^(٣)؛ ولعله يقصد بذلك "القياس الكمي" للجوانب الكيفية من العلوم، وهذا هو معيار تقدم العلم الحديث .

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٢ ب، ١٢٨ أ .

(٢) المرجع السابق، ص: ١٢٨ أ .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

نقد وتقويم :

لعله من المفيد هنا أن نتأمل التصور الإسلامى للعلم وتصنيفاته من زاوية نقدية، لأن النقد يساعدنا فى تقويم هذا التصور من خلال مراجعته بصورة كلية شاملة من جديد؛ حتى نتبين نقاط الضعف والنقص فى هذا التصور. ومن ثم، يمكننا تحديد تصور إسلامى دقيق للعلم وتصنيفاته المعاصرة، بما يقتضيه من تلبية الحاجات الجديدة المتزايدة فى واقعنا الثقافى المعاصر. فرما نستطيع بذلك الخروج من التبعية الغربية إلى الاستقلالية والريادة الحضارية والثقافية الإسلامية مرة أخرى.

أولاً : التصور الفلسفى الإسلامى للعلم وتصنيفاته (نموذج الطوسى) :

تعرض الطوسى لتصنيف العلوم فى موضعين من كتبه، وكان تصنيفه لها فى كل موضع يختلف عن الآخر؛ من حيث إنه لم يلتزم ترتيباً واحداً فى الموضعين؛ ففى مقدمة "أخلاق ناصرى" يقسم الفلسفة النظرية إلى الميتافيزيقا، والرياضيات، ثم العلم الطبيعى. أما فى رسالة "أقسام الحكمة" فهو يقسمها إلى العلم الطبيعى، ثم الرياضيات، وأخيراً العلم الإلهى، بالإضافة إلى أن الطوسى تناول موضوع المنطق فى الموضع الأول بعد تقسيمه للفلسفة النظرية، وتناوله فى الموضع الثانى، فى نهاية الرسالة.

ويبدو للوهلة الأولى أن الطوسى يتبنى التصنيف الأرسطى للعلوم، أو هو خاضع لتصنيف ابن سينا. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسى يختلف عنهما باختلاف تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتى، فهو يضع فى حساباته ما جاءت به شريعة المصطفى ﷺ وما نُسج حولها من علوم إسلامية لم يعرفها أرسطو، وكسنت لها أهمية كبيرة فى الحضارة الإسلامية.

يقسم الطوسى العلم الطبيعى - كما سبق - إلى ثمانية أصول، وهو فى هذا لم يخرج على تقسيم أرسطو وابن سينا. ولكن ترتيب أصول العلم الطبيعى عند الطوسى - كما هو الحال عند ابن سينا^(١) - يختلف عن ترتيب أصول هذا العلم عند أرسطو من قبل شراحه، حيث أوردوا موضوع النفس بعد (الآثار العلوية)

(١) انظر : فيلسوف عالم ، ص : ٩٣-٩٥.

مباشرة، وقبل (علم الحيوان)^(١) .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الطوسي يقسم فروع العلم الطبيعي إلى سبعة فروع هي: الطب ، وعلم الفلك والفراسة، وعلم التعبير، وعلم الطلسمات، وعلم النيرنجات ، وعلم الكيمياء . وبذلك فالطوسي هنا يتفق مع ابن سينا^(٢)، ويختلف إلى حد كبير عن أرسطو في كتبه .

وأما الرياضيات فإن الطوسي يقسمها إلى أربعة أصول ، هي: الهندسة، والحساب أو علم العدد، والفلك، والموسيقى. ويمكن ملاحظة أن مجموع تلك العلوم الأربعة بوصفها أصولاً للرياضيات موجود أيضاً عند ابن سينا^(٣)، بينما هي غير موجودة عند أرسطو^(٤).

وقد ظهرت نفس مجموعة العلوم الأربعة عند فورفوريوس (٢٣٣-٣٠٥ م)^(٥)، وتأسست عند بويس (٤٧٠-٥٢٥)^(٦)؛ وتابعه كاسيودورس

(١) المرجع السابق، ص : ٩٥ .

(٢) المرجع السابق، ص : ٩٦ .

(٣) المرجع السابق، ص : ٩٧ .

(٤) يلاحظ أن الرياضيات عند أرسطو لم تأخذ غير نصيب ضئيل جداً هو الرسالة الخاصة بالفلك، في داخل الكتب الأرسطية. (انظر : بدوى : أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٣ م، ص : ٥٨ - إدوارد زلر : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة، (بدون تاريخ) . ص : ٢٧٨-٢٨٤) .

(٥) وهو فورفوريوس الصوري، ولد بمدينة صور ونشأ في بيئة شرقية سريانية؛ وكان اسمه بالسريانية ملخوس أي الملك، ثم ترجمت إلى اليونانية بازيلوس، ثم فورفوريوس. وقد رحل إلى أثينا وانضم بعد ذلك إلى مدرسة أفلوطين في روما. وقد اشتهر بتنظيمه وتصنيفه لكتب أستاذه أفلوطين على هيئة تساعيات ظلت معروفة به في تاريخ الفلسفة؛ بالإضافة إلى التدخل إلى المعقولات وإيساغوجي. (د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٥ م. ص : ٣١٢، ٣١٣ - إميل برهيه: تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية) ، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢ م. ج٢، ص : ٢٦٧ - ٢٦٩ - القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، (بدون تاريخ) ، ص : ١٦٩، ١٧٠ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٣ م. ص : ٢٩٨) .

(٦) وهو انيكيوس ماتليوس سيفيرنيوس بويثيوس، فيلسوف روماني متأخر - وبالرغم من أنه يعد من -

(٤٧٧-٥٧٥)^(١) ، الذى أطلق على الرياضيات اسم المجموعة "التعليمية" وعند الكوان (٧٣٠-٨٠٤)^(٢) ، الذى أطلق عليها مجموعة الفيزيقيات أو الطبيعيات؛ وعند الكتاب المتأخرين مثل : القديس فيكتور (١٠٩٦-١١٤١)^(٣) ، والقديس

- الناحية الرسمية ممثلاً للأفلاطونية الجديدة، فإن فلسفته تتميز بنزعتها التليفية والميل نحو العلوم الدقيقة، كما تقترب فى نواحيها الأخلاقية من الرواقية. وقد ترجم بريس أعمال أرسطو فى المنطق وفسرها؛ وكذلك كتاب بورفيرى "مدخل إلى المقولات والتعليق عليها". وقد ترجم أيضاً كتاب إقليدس؛ كما قدم تفسيراً لكتاب نيقوماخوس "مقدمة لعلم الحساب". كما كتب بحثاً يتضمن نظرية أحسن تطويرها بعناية عن موسيقى الإغريق القدماء. وكتابه "عزاء الفلسفة" ذو النزعة الرواقية هو مؤلفه الرئيسى؛ أما ترجماته لأرسطو فتعدّ منحولة. (م. روزنتال، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، ص: ٩٦- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م. ص: ٥٦-٥٩).

(١) وهو صديق بريس وقد انخرط فى دير فيفايوم شطراً من حياته المديدة؛ أخذ على عاتقه أن يجمع وينقل إلى الأجيال الآتية ذلك العلم الشتات؛ فكتب التدابير الإلهية، وهى عبارة عن موسوعة لاهوتية؛ والصنائع المدنية، وهى دروس فى الفنون الحرة. لكنه يصرح فى أول هذين المصنفين، أن المرجع الأول لمعرفة الفنون الحرة هو الكتاب المقدس، وأنه لا بد من وضع هذه المعرفة فى خدمة الحقيقة. (إميل برهيه: تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ج٣، ١٩٨٣م، ص: ١٨).

(٢) وهو فيلسوف لاهوتى يعتمد على العقل فى دراساته الفلسفية؛ وقد سافر إلى إنجلترا حين استدعاه شارلمان عام ٧٨١م لإصلاح أحوال رجال الدين فى إمبراطوريته. وفى عام ٧٩٦م تسلم الكوان رئاسة دير مارموتيه حلفاً للقديس مرتينوس. وقد أكد الكوان على نفع الدراسات الدنيوية لللاهوت، ففى تصنيفه للفلسفة يشير إلى الفيزياء وعلمى الأخلاق والمنطق. وتشتمل الفيزياء على الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك، التى تؤلف الأقسام الأربعة للمدرسية فى القرون الوسطى، يضاف إلى ذلك الميكانيكا والطب والتنجيم. ويتضمن علم المنطق الأقسام الثلاثة، وهى: قواعد اللغة، والجدل، والخطابة. ويتناول علم الأخلاق الفضائل الأساسية، كالحكمة والاعتدال. واعتبر الكوان الميتافيزيقا ضمن اللاهوت وهو عنده توطئة للفيزيقا. (إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج٣، ص: ٢٦- أندريه روييه: الفلسفة الفرنسية، ترجمة: جورج يونس، (سلسلة ماذا أعرف) المنشورات العربية، الطبعة الثانية، جونية، ١٩٧٩م. ص: ٦٥).

(٣) وهو القديس هوج دى سان فيكتور عالم ثقافى وطبيعى وعقلانى، اهتم بترسيخ جذور العقل فى الرعى، مبرزاً الفكر بأجلى مظاهره فى مقالات قصيرة وردت فى كتابيه "فى الأسرار" و "فى المعرفة التعليمية". (أندريه روييه: الفلسفة الفرنسية، ص: ١٦- يوسف كرم: الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص: ١٠٠، ١٠١).

توما الأكويني^(١) (١٢٢٧-١٢٧٤ م)^(٢).

ويمكن القول : إن هذه المجموعة الرباعية للعلوم الرياضية التي ظهرت عند ابن سينا والطوسي وفلاسفة العصور الوسطى؛ تعود إلى الفيثاغورية التي قدمت تقسيمًا رباعيًا للعلوم الرياضية يرجع إلى جانين هما: علم الكم وعلم الكيف، وجعلوا لكل من هذين الجانبين قسمة ثنائية؛ بالإضافة إلى أن الكم العددي (الكم المنفصل) عندهم إما أن يكون مطلقاً أو نسبياً، والكم الهندسي (الكم المتصل) إما أن يكون ثابتاً أو متحركاً؛ ومن ثم فإن الحساب هو الكم المنفصل الذي يقوم بنفسه؛ والموسيقى هي التي ترد بعضه إلى البعض؛ والهندسة تعتبر كما متصلاً بقدر ما هي ثابتة أو غير متحركة؛ والفلك يمثل كما متصلاً بقدر ما هو طبيعة متحركة بذاتها^(٣).

وتجدر الإشارة إلى أن الطوسي في الميتافيزيقا أو العلم الإلهي، قد تناول موضوعات مختلفة لها اتصال وثيق بالعقيدة الإسلامية، مثل :علم النبوة ومراتب الولاية وشروط العالم الآخر، كما تناول كيفية الروحي وتعريف الإلهامات والروح الأمين، وتناول أيضاً علم المعاد الروحاني والجسماني. ومن ثم فإن الطوسي يختلف تماماً مع أرسطو في تقسيمه للميتافيزيقا، إلا أنه يتفق إلى حد ما مع ابن سينا، غير أنه يعود ليعتبر معه أيضاً في مسألة "علم النبوة" ؛ لأن ابن سينا في

(١) وهو ابن كونت دي أكوينو بإيطاليا الجنوبية . ولد في سنة ١٢٢٧ في قصر روكا -سيكا. وقد أصبح دومينكانياً منذ ١٢٤٣، وتعلم على ألبرت الأكبر في باريس من ١٢٤٥ إلى ١٢٤٨، ثم في كرلونيا؛ ومن ١٢٥٢ إلى ١٢٥٩ التحق من جديد بجامعة باريس، حيث تخرج أستاذاً في ١٢٥٧؛ وأقام في إيطاليا من ١٢٥٩ إلى ١٢٦٨، ومن ١٢٦٨ إلى ١٢٧٢ قام بالتدريس في باريس، ثم غادرها إلى نابولي في ١٢٧٢؛ وتوفي عام ١٢٧٤م؛ وهو في طريقه إلى مجمع ليون. ومن مؤلفاته: الرسائل الثلاث: في الوجود والماهية، وفي الحقيقة، والرد على المتحججين على عبادة الله وعباده؛ الخلاصة في الرد على الأمم؛ الخلاصة اللاهوتية. بالإضافة إلى شروحاته على معظم مؤلفات أرسطو. (يوسف كرم: الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص: ١٤٤-١٤٧ - د.عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات - دار القلم؛ الطبعة الثالثة. الكويت - بيروت، ١٩٧٩م. ص: ١٣١-١٣٣).

Stephenson: The classification of The Sciences, P.337.

(٢)

Ibid, P.338 .

(٣)

كتاب "منطق المشرقين" يحشر هذا العلم ضمن العلوم العملية^(١)، وهو ما لا يرضى عنه الطوسى.

وأخيراً نلاحظ كيف اختلف الطوسى عن أرسطو وابن سينا فى تقسيمه لموضوعات المنطق؛ فالطوسى قد التزم بالتقسيم الثمانى الذى سبق ذكره فى رسالته: "فصل فى بيان أقسام الحكمة"؛ إلا أنه قد التزم أيضاً بالتقسيم التساعى بإضافة الجدل أو الطوبىقا فى كتابه "تجريد المنطق" و "أساس الاقتباس". والتقسيم التساعى للمنطق من عمل ابن سينا فى "الشفاء"، وفى رسالته: "فى أقسام العلوم العقلية"؛ وهو تقسيم لم يكن ملتزماً به بصفة دائمة؛ إذ أن أرسطو لم ينظر إلى الخطابة ولا الشعر على أنها من الكتب المنطقية، كما أن إيساغوجى إنما هو من عمل فورفورىوس الصورى. وأما الفارابى، فإنه يقسم المنطق إلى ثمانية أجزاء مستبعداً مدخل فورفورىوس ومبتدئاً بالمقولات.

ثانياً : التصور الدينى الإسلامى للعلم وتصنيفاته (نموذج البيضاوى):

ينطلق البيضاوى فى تصنيفه للعلوم من منطلق دينى أو شرعى، حيث يرى أن علوم الشريعة تشمل جانبين يختص أحدهما بأحكام الدين وشرائعه، ويتناول الآخر جانب اللغة وقواعدها. وهو يسمي علم الشريعة بـ "علم النواميس"، و"الناموس يقال على الوحى، وعلى الملك النازل به، وعلى السنة"^(٢). والناموس لغة: "وعاء العلم؛ وهو جبريل عليه السلام؛ وهو صاحب سر الملك أو الرجل الذى يطلعه على سره وباطن أمره ويخصه بما يستره"^(٣)، فيستعار له لفظ الناموس. كما يعنى أيضاً القانون أو السنة المتواضع عليها بين الناس.

ولما كانت الشريعة ترتبط فى -نظر البيضاوى- ارتباطاً وثيقاً باللغة، فقد بدأ تصنيفه بعلم الآداب الذى "يُعرف به التفاهم عما فى الضمائر بأدلة الألفاظ

(١) ابن سينا : منطق المشرقين ، ص : ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) البيضاوى : موضوعات العلوم، ١٢٤ أ .

(٣) انظر : ابن منظور : لسان العرب، دار صادر ، بيروت (بلون تاريخ)، ج-٦، ص: ٣٤٤. المعجم

الوسيط : (مجمع اللغة العربية- شركة الإعلانات الشرقية)، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥م.

ج-٢، ص: ٩٩٢.

والكتابة^(١)؛ ويقسمه البيضاوى إلى عشرة علوم يطلق عليها العلوم أو الفنون الأدبية. تلك العلوم التى يُعول عليها فى علوم الشريعة ، مثل : علم القراءة، وعلم رواية الحديث، وعلم التفسير ، وعلم رواية الحديث.

وصفوة القول: إن هذه العلوم الأدبية تبين مدى تميز اللغة العربية عن غيرها من لغات الأمم الأخرى، تلك اللغة التى فضلها الله سبحانه وتعالى على غيرها، وأعلى من شأنها ومكانتها، حين خص بها القرآن الكريم، ونطق بها أفضل الخلق أجمعين محمد رسول الله ﷺ .

والبيضاوى يتعامل مع العلوم لا من حيث هى علوم فى ذاتها، بل من حيث هى علوم لها فائدة دينية، وخاصة فيما يتعلق بعلوم اللغة والشريعة، فهى علوم لها فائدة دينية بجانب فائدتها الدنيوية لاسيما فيما يتعلق ببعض العلوم الطبيعية ، مثل علم الطب، وعلم الفلاحة والاهتداء بالنجوم (أى علم الفلك) فى الملاحة .. إلخ.

وأما العلوم الطبيعية الأخرى التى ذكرها البيضاوى ، مثل علم الفراسة، وعلم تعبیر الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الرمل؛ فإنها علوم لا تقف عند دراسة الظواهر فى حالتها السوية والمستقرة نسبياً؛ وإنما تمتد إلى دراسة القوى المادية والروحانية التى تفسد النظام الطبيعى، وتحدث آثاراً مذهلة وشاذة ، وذلك لأن الإنسان بطبيعته تواق إلى معرفة شتى السبل لإزاحة القناع عن القدر، والغوص فى أعماق الطبيعة لرؤية الغريب والغامض.

والشريعة الإسلامية -فى نظر البيضاوى- لا تُحرم دراسة هذه العلوم، فيمكن دراسة السحر ليس من أجل إضرار الآخرين، ولكن من أجل المعرفة فى ذاتها، ومن أجل اكتساب القدرة على إرباك السحرة الذين يدعون النبوة. يقول البيضاوى: " ومنفعته أن يعلم ليحذر منه لا ليُعمل به، لانزاع فى تحريم عمله، وأما مجرد عمله فظاهر الإباحة، بل ذهب بعض النظار إلى أنه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعى النبوة، فيكون فى الأمة من يكشفه ويقطعه، وأيضاً

(١) البيضاوى : موضوعات العلوم ، ١٢٤ أ .

لِيَعْلَمَ مِنْهُ مَا يَقْتُلُ فَيَقْتُلُ فَاعْلَهُ قِصَاصًا^(١)."

ويمكن القول : إن هذه العلوم كانت موضع رهبة واحترام من عامة المسلمين، بل حتى من بعض الخلفاء. وكانت العلاقة الحميمة بين المختصين في هذه العلوم وبين أولئك الذين يستشيرونهم متراصلة. وكان تنوع الحاجات والرغبات المطلوب إشباعها حتى من قبل الخلفاء عظيمًا. ولهذا يمكن أن نفهم في يسر، لماذا كانت هذه العلوم موضع تحسين واهتمام في العالم الإسلامي.

ويضع البيضاوي علم الطب ضمن العلوم الطبيعية، كما هو معروف في معظم التصانيف الإسلامية. وذلك لأن علم الطب يستمد مبادئه النظرية من العلم الطبيعي. وعلى الرغم من ذلك، يظل الجزء الأكبر منه عمليًا يفحص الصحة والمرض ليس من أجل دراستهما كجزء من الطبيعة، ولكن من أجل تغييرهما والتأثير فيهما.

وأما بالنسبة للعلوم المتفرعة عن علم الهندسة، فيرى البيضاوي أن "علم عقود الأبنية" فائدته عظيمة في عمارة المدن وغيرها؛ وفائدة "علم المساحة" تنحصر في أمر الخراج وقسمة الأراضي وتقدير المساكن؛ و "علم الآلات الحربية" فائدته عظيمة في دفع الأعداء وحماية المدن.

كذلك الأمر بالنسبة للعلوم المتفرعة عن علم الهيئة، حيث تنحصر فائدتها في دراسة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها وحركات الكواكب ونظام الكون. ويمكن الاستفادة من هذه العلوم في تحديد بداية الشهور، وفي معرفة أوقات العبادات، وتحديد سمات (اتجاه) القبلة .. إلخ.

وأما علم الموسيقى، فهو في نظر البيضاوي علم محمود لما له من تأثير في النفس الإنسانية، لأنها تعشق الأمور الموزونة. فإذا رأت النفس على سبيل المثال صورة حسنة أو سمعت صوتًا حسنًا، فإنها تتذكر علم العقول، فتتيسر لها، وتنشرح لأجلها، وترتاح لاستماعها؛ كارتياح الأفلاك للأمر اللطيف. من أجل ذلك، يشير البيضاوي إلى دور الموسيقى في علاج المرضى؛ وهذا ما أكدته العلم

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٥ ب.

الحديث أيضًا .

وأخيرًا يورد البيضاوى القسم السابع من تصنيفه وهو علم الأخلاق؛ الذى تنحصر منفعته فى كيفية كون الإنسان كاملاً فى أفعاله .

وعلاوة على ماسبق ، يضيف البيضاوى علم الحساب إلى تصنيفه السباعى، مشيرًا إلى منفعته فى الحياة الاقتصادية للمسلمين وغيرها . وخلافًا لما كان عليه الشأن فى تصنيف أرسطو والتصانيف الإسلامية، من اعتبار المنطق أداة أو وسيلة لاكتساب العلوم؛ يؤكد البيضاوى أن علم الحساب يُحتاج إليه فى سائر العلوم؛ ولعله يقصد بذلك "القياس الكمي" للجوانب الكيفية من العلوم؛ وهذا هو معيار تقدم العلم الحديث .

وقد يطول الحديث لو استرسلنا فى مناقشة تصنيف كل من الطوسى والبيضاوى، على الرغم من الاختلاف الجذرى للاتجاهات الفكرية لكل منهما، فالطوسى يُعد عالمًا وفيلسوفًا شيعيًا إسماعيليًا ، والبيضاوى يعد مفسرًا وفقيرًا ومتكلمًا أشعريًا . ومن ثم فإن غرضنا الأساسى هو تأكيد استقلالية الفكر الإسلامى فى مجال التصنيف عن الفكر اليونانى. وكذلك تأكيد وجود تصور أو رؤية معينة سواء أكانت فلسفية أو كلامية، لبناء نسق أم إطار خاص لكل منهما تترتب من خلاله العلوم. بالإضافة إلى تأكيد وجود عقيدة دينية تجمع بينهما، وهى العقيدة الإسلامية.

ولعله يمكن إجمال بعض النتائج التى توصلنا إليها من خلال دراسة موضوع التصنيف عند كل من الطوسى والبيضاوى، فيما يلى :

١ - أن التصنيف الذى اتبعه الطوسى للعلوم - باستثناء العلم الإلهى - خاضع تمامًا للتصنيف الأرسطى والسينوى فى تقسيم العلوم إلى علوم نظرية وعملية؛ وتقسيم كل قسم من هذه الأقسام بدوره إلى عدة فروع تتناول فى مجملها ما كان معروفًا عند أرسطو وابن سينا.

٢ - تأثر الطوسى فى تقسيمه للعلوم الرياضية إلى علم الحساب، والهندسة، والفلك والموسيقى بالفيتاغورية وليس بأرسطو.

٣ - يشير الطوسي في تصنيفه إلى وضع المنطق كوسيلة أو أداة لاكتساب العلوم، وهو ما كان لدى أرسطو وابن سينا . وعلى الرغم من ذلك ، يختلف الطوسي عنهما في تقسيمه لموضوعات المنطق .

٤ - يختلف الطوسي عن أرسطو في تقسيمه للعلم الإلهي، حيث أدخل موضوعات لها اتصال وثيق بالعقيدة الإسلامية. كما يختلف عن ابن سينا في مسألة "علم النبوة" الذي يحشره ضمن العلوم العملية؛ فالطوسي يعده ضمن موضوعات العلم الإلهي.

٥ - إن التصنيف الذي اتبعه البيضاوي غير خاضع تمامًا للتصنيف الأرسطي أو لأي من التصنيفات الإسلامية؛ بل انفرد بتصنيف خاص به ينطلق فيه من العلاقة بين علوم اللغة وعلوم الشريعة. وعلى الرغم من ذلك، فقد أشار البيضاوي إلى بعض العلوم كما وردت في تصنيف أرسطو وابن سينا وغيرهما ، ولكن باعتبار أن هذه العلوم لها فائدة دينية بجانب فائدتها الدنيوية .

٦ - تأثر البيضاوي في تصنيفه للعلوم بعلم الفلك في تقسيم أفلاك الكواكب إلى سبعة؛ بالإضافة إلى مكانة ذلك العدد في العقيدة الإسلامية بصفة عامة، وعند الشيعة بصفة خاصة. ويجوز القول: إن موقف البيضاوي هنا يُشبه تمامًا موقف جابر بن حيان، الذي تأثر هو الآخر بعلم الفلك في تصنيف العلوم إلى سبعة أقسام، وذلك في رسالته: "القول في السباعية".

٧ - لم يشر البيضاوي في تصنيفه إلى وضع المنطق باعتباره مدخلاً ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة والعصمة من الخطأ؛ على الرغم من استخدامه له في آرائه الكلامية خاصة في كتابه "طوالع الأنوار" ؛ وأيضاً في استخدامه للجدل كجزء من المنطق في العلوم الشرعية .

٨ - تظهر على تصنيف البيضاوي ملامح فيثاغورية من خلال إشارته إلى علاقة الموسيقى بالفلك؛ وكذلك إشارته إلى فضل علم الحساب على كافة العلوم واحتياجها إليه .

حتى لا تكون خاتمة : نحو تأسيس تصور إسلامي معاصر لوحدة المعرفة الإنسانية

يبدو مما سبق، أن التصور الإسلامي للعلم وتصنيفاته كان أكثر جدة وأصاله من التصور الفلسفي الإسلامي للعلم، وذلك لأنه يدل دلالة واضحة على طبيعة العلاقة بين الدين والعلم في الحضارة الإسلامية. كما يدل على مدى التأثير الذي أحدثه العلم في التطور الفعلي للحياة الإسلامية، لاسيما النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهناك أمثلة كثيرة - كما أشرنا سابقاً - تبين بوضوح أهمية العلم وتطور تطبيقاته في الحضارة الإسلامية.

والواقع أن التصور الإسلامي للعلم قد حقق إنجازاً كبيراً، إذ أعان على عملية استيعاب وفهم علوم ومعارف ما قبل الإسلام، وإعادة تركيبها لتصبح جزءاً من عناصر الفكر الإسلامي. وكان العلم اليوناني قد اتخذ له مكاناً في بنية الثقافة الإسلامية، بحيث أثر تأثيراً كبيراً في تطور العلم الإسلامي تطوراً لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية.

وقد أسهم هذا التصور في تحقيق التكامل بين علوم اليونان والعلوم التي نسجت حول القرآن الكريم، مما أظهر فكرة وحدة المعرفة الإنسانية وعالميتها؛ وذلك بالرغم من تعدد مصادر المعرفة الإنسانية ووحدة الحقيقة الدينية. وإذا كانت عالمية العلم تأتي من وحدة منهجه، فإن عالمية التصور الإسلامي تأتي من تأسيسه على الدين الإسلامي.

وهذا يعني أن التصور الإسلامي للعلم ينطوي على جانبي الدنيوية والأزلية في آن، ويستهدف خدمة الحياة الإنسانية في هذا العالم الأرضي، في إطار ترتكز أصوله على النظر في عالم السماء والأرض واستخلاص العبرة من نظامه المحكم وقوانينه الأزلية، وبذلك يجمع هذا التصور بين النظرية والتطبيق. ومن ثم فقد أضاف هذا التصور إلى مفهوم العلم معنى جديداً لم يكن يلقى اهتماماً بين القدماء، وهو استخدام العلم من أجل كشف أسرار العالم الطبيعي وتمكين

الإنسان من السيطرة عليه^(١)

وهذا ما يفسر أيضاً التداخل القائم بين العلوم النظرية والعلمية أو وحدة الثقافتين النظرية والعملية ، وتكامل المعرفة والفكر الإنسانيين فى الحضارة الإسلامية^(٢) . ولذلك بدت -لنا - العلوم عند المسلمين - سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين - منظومة متكاملة مترابطة الأجزاء ارتباطاً محكمًا ، بحيث يمكن الانتقال من أحدها إلى الآخر انتقالاً عقلياً من ناحية ، ولكن يمكن استشارة الشريعة فى تحديد مفهومات العلوم العلمية وعلاقاتها من ناحية أخرى^(٣) .

فالعلوم النظرية يكاد يكون أكثر مباحثها هى مباحث فلسفية ، ولا يخرج عن ذلك سوى العلوم الرياضية وفروع العلم الطبيعى ، مثل : علم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم الآثار العلوية . أما العلم الطبيعى ذاته لم يكن علمًا بمفهومنا الحديث بل جزءًا من الفلسفة ، هو ما نسميه الآن بالكوزمولوجيا ؛ إنه اليوم دراسة للحوادث الطبيعية من فيزيائية وكيميائية وبيولوجية ، وقد كان بالأمس دراسة للمادة والحركة والزمان . وفضلاً عن ذلك ، فقد كان علم النفس عند القدماء جزءًا من العلم الطبيعى ، فى حين أصبح فى أيامنا علمًا قائمًا بنفسه ومستقلًا عنه ، عدا أنه أصبح يعنى بدراسة الحوادث النفسية أو السلوك البشرى ، بعد أن كان يعنى باثبات وجود النفس وحوادثها ووحدتها وجوهريتها وروحانيتها ، ويحدد قراها ودرجات استعدادها^(٤) .

وأما العلوم العلمية ، فلم يعد لها مكان بين العلوم لأن العلم أصبح نظريًا فى رأينا ، وإن كانت له تطبيقات عملية . ولهذا أصبح التفريق الحديث تفريقًا بين علوم وضعية وعلوم معيارية ، فغدت العلوم الوضعية هى العلوم على الحقيقة ، وأدخلت العلوم المعيارية فى عداد المباحث الفلسفية . ومن هذه العلوم : علم

(١) انظر : د. فؤاد زكريا : التفكير العلمى ، ص ١٥٤ .

(٢) أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، ص : ٧٤ .

(٣) تيسير شيخ الأرض : مفهوم العلم عند ابن سينا (ضمن مجلة التراث العربى ، العددان ٤-٥) دمشق

١٩٨١م ، ص : ١٧٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص : ١٧٣ .

الأخلاق ، وعلم الساسية ؛ أما علم تدبير المنزل ، فقد ثمنا واتسع وتشعب وتطور ، وأصبح علماً وضعياً ندعوه علم الاقتصاد الذي أصبحت له قوانينه ونظرياته الخاصة ، وإن كانت ملاحه الجديدة لا تذكرنا كثيراً بملاحه القديمة^(١) .

والملاحظ أن مفهوم العلم لدى المسلمين كان أشمل بكثير من المفهوم المعاصر ، فلم يكن هناك تفريق بين بحث فلسفى وآخر علمى ، بين علم وضعى وآخر معيارى ، حتى أن البحث العلمى كان يوضع تحت البحث الفلسفى ، والعلم المعيارى كان يختلط بالعلم الوضعى^(٢) . وفى التراث الإسلامى أيضاً - كما رأينا - نظرة موحدة إلى الأشياء ، هى اعتبار واحد للعلاقة المتبادلة بين ميادين المعرفة على اختلافها .

ومهما يكن فى اتجاه العلوم المعاصرة نحو التقاطع من خطر فى نظر الغرب ، فإن ذلك الخطر مضاعف فى نظر الإسلام ، لأن الإسلام يعتبر مبرر وجود الوحيد ، ترسيخ عقيدة التوحيد ، وتطبيقها فى كل منحى من مناحى الحياة . فالقدرة - إذن - على إحداث العلاقات المتبادلة ، وإبقائها بين ميادين العلم المختلفة ، أمر فى غاية الأهمية بالنسبة إلى المعنيين بخير المجتمع العربى الإسلامى . وفى هذا الوضع - وما شابهه - يتيح تراث الفكر الإسلامى قدراً كبيراً من الإرشاد^(٣) .

فى ظل هذا التصور ينبغى - إذن - أن نجابه مسألة إعادة النظر فى صلته بالعلم المعاصر وتصنيفاته ، تأكيداً لصفة الشمول فى طبيعة هذا التصور ؛ فالذى يترتب علينا القيام به هو أن نلتزم بمضامين هذا التصور ، وأن نتمثل حقائقه الأساسية ، وأن نعيد فهمه من جديد على ضوء تطور الحياة المعاصرة وتشابك جميع عناصرها .

فقد حقق العلم المعاصر - بأوسع معنى له - تقدماً عظيماً فى مختلف مجالاته

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٣) د. سيد حسين نصر : دراسات إسلامية ، الدار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٥ م .

ص : ٩٦ .

الرياضية والطبيعية والإنسانية ، وقد أثبتت التجارب والدراسات والأبحاث والاجتهادات مدى الصلة الوثيقة التي تربط بين مجالات المعرفة المختلفة ، بحيث لم يعد التمييز بين المجال النظري والمجال العلمي تمييزاً له خطره بل له -أيضاً- قداسته، كما كان الشأن من زمن ، فالبحث العلمي اليوم يجمع دائماً بين الوحدة والتعدد ، ووحدة المعرفة التي تقتضي التعاون والتضافر بين الباحثين والمتخصصين في مختلف العلوم، وتعدد مجالات العلوم وضرورة تعميق التخصص بغية الاتساع بدائرة العلوم^(١).

ومانشهد حاليًا من أزمة إبداع في الثقافة الغربية ، مصدره ما يُمارس من الفصل التام تقريباً بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، أو بين الثقافة العلمية والثقافة الإنسانية ، وهو ما يُطلق عليه بأزمة الثقافتين^(٢) . فالمتخصصون في العلم لا يقرأون الإنسانيات ولا يفهمونها ، والمتخصصون في العلوم الإنسانية يتحاشون الاقتراب من العلم ولا يتابعون تطور مفاهيمه^(٣) .

والحق ، أننا نعيش الآن عصر التخصص ، ولكن التخصص معناه الفهم العميق في ميدان من الميادين دون تعصب، وأن هذا الفهم ينبغي أن يرتبط بدائرة واسعة من الثقافة العامة ؛ وكلما زاد نصيب صاحب التخصص من الثقافة العامة، زاد عمقه في تخصصه . وكذلك يقتضي التخصص أن تكون النظرة للعلوم جميعها -نظرة متضافرة من أجل غاية بعيدة هي تحقيق الفهم الإنساني والسعادة البشرية^(٤) .

وعليه ، فإن مسألة إعادة تأسيس التصور الإسلامي على العلم المعاصر، هي التي تعمل على تكييف الفكر الإسلامي مع واقعنا المعاصر ، وتكشف لنا عن الهدف الذي ينبغي أن نسعى إليه ، وعن الغاية التي يجب أن نشدها . ومن ثم تمكّنتنا من أن نكيّف أنفسنا وأفكارنا من جديد ، وتفاعل مع الثورة العلمية المعاصرة .

(١) د. محمد فتحي الشنيطي : أسس المنطق والنهج العلمي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٠م. ص : ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٢) انظر : د. فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، ص : ٣١٧ - ٣٢٢ .

(٣) أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، ص : ٧٤ .

(٤) فتحي الشنيطي : أسس المنطق ، ص : ١٥٦ .

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- ١- ابن زيلة : الكافي في الموسيقى ، تحقيق : زكريا يوسف ، دار القلم، القاهرة ، ١٩٤٩ م .
- ٢- ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي) : رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن كتاب: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) مطبعة هندية بالموسكى ، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٠٨ م .
- ٣- : عيون الحكمة ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت - بيروت ، ١٩٨٠ م .
- ٤- : منطق المشرقيين ، تقديم : د. شكرى النجار، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٨٢ م .
- ٥- : رسالة في الحدود (ضمن كتاب : المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق : د. عبد الأمير الأعسم) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية، القاهرة ، ١٩٨٩ م .
- ٦- ابن مطهر الحلبي : الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ، مخطوطة جامعة القاهرة برقم ١٥٠٧٠ بجاميع.
- ٧- ابن منظور (محمد بن مكرم) : لسان العرب ، طبعة دار لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ .

- ٨- ابن نباته (أبو بكر محمد بن محمد) : شرح العيون فى شرح ابن زيدون
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار
الفكر العربى ، القاهرة، ١٩٦٤م .
- ٩- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن أسحق) : الفهرست ، تحقيق : رضا تجدد،
طهران ، ١٩٧١م .
- ١٠- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، دار الريان للتراث،
القاهرة، بدون تاريخ .
- ١١- أبو حيان التوحيدى : رسالة فى العلوم (ضمن كتاب : رسالتان
للعلامة الشهير أبى حيان التوحيدى) ، مطبعة
الجوائب، الطبعة الأولى ، القسطنطينية ،
١٣٠١هـ .
- ١٢- أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس
المتأخرة) ، دار المعرفة الجامعية ، الطبعة الثالثة،
الإسكندرية ، بدون تاريخ .
- ١٣- ، ، ، ، : الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، الطبعة
الرابعة، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٤- أبو العباس اللوكرى : بيان الحق بضمان الصدق ، طبعة طهران ،
١٩٨٤م .
- ١٥- أبو نصر الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق : د. عثمان أمين ،
مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ،
١٩٦٨م .
- ١٦- أبو يوسف الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق : د. محمد
عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ،
القاهرة ، ١٩٥٠م .
- ١٧- أحمد عبد الحليم عطية (دكتور) : دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب،

دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩١م.

١٨- أحمد فؤاد باشا (دكتور) : التراث العلمى للحضارة الإسلامية، دار المعارف، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٨٣م .

١٩- ، ، ، ، : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية (مقال ضمن مجلة منير الحوار ، العدد ٢٧) ، بيروت ، ١٩٩٣م.

٢٠- أحمد فؤاد الأهواني (دكتور) : الكندى فيلسوف العرب (سلسلة أعلام العرب) ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢١- أحمد محمد الحوفى (دكتور) : أبو حيان التوحيدى ، مكتبة نهضة مصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٦٤م .

٢٢- أميرة حلمى مطر (دكتوراه): الفلسفة عند اليونان ، دار ومطابع الشعب، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٢٣- أندريه روييه : الفلسفة الفرنسية ، ترجمة : جورج يونس (سلسلة ماذا أعرف) ، المنشورات العربية ، الطبعة الثانية، جونيه، ١٩٧٩م .

٢٤- إبراهيم الكيلانى (دكتور) : أبو حيان التوحيدى (نوابغ الفكر العربى) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، مصر ، بدون تاريخ .

٢٥- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، تحقيق : بطرس البستاني، بيروت ، ١٩٥٧م .

٢٦- إدوارد زلر : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ٢٧- إميل برهيه : تاريخ الفلسفة ، ترجمة : جورج طرايشي ،
دار الطليعة، الطبعة الأولى ، بيروت ٨٢-
١٩٨٣م (الجزء الثاني والثالث) .
- ٢٨- البغدادى (إسماعيل بن محمد أمين) : هدية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثار
المصنفين، القاهرة ، ١٩٥١م .
- ٢٩- التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق : د.
لطفى عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية: د.
عبد النعيم حسنين ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، القاهرة ، ١٩٧٢م .
- ٣٠- تيسير شيخ الأرض : مفهوم العلم عند ابن سينا (ضمن مجلة التراث
العربي، العددان ٤-٥) ، دمشق ، ١٩٨١م .
- ٣١- جابر بن حيان : رسائل جابر بن حيان ، تحقيق : بول كراوس،
مكتبة المثنى ، بغداد ، بدون تاريخ .
- ٣٢- الجرجاني (السيد الشريف) : التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الإبياري، دار
الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت،
١٩٨٥م .
- ٣٣- جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، مراجعة وتعليق: د.
شوقي ضيف ، دار الهلال ، القاهرة، بدون
تاريخ.
- ٣٤- جعفر آل ياسين (دكتور) : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، دار
الأندلس ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٣م .
- ٣٥- : فيلسوف عالم ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى،
بيروت ، ١٩٨٧م .
- ٣٦- جلال موسى (دكتور) : منهج البحث العلمي عند العرب فى مجال
العلوم الطبيعية والكونية ، دار الكتاب اللبناني،

بيروت ، ١٩٨٢ م .

٣٧- حاتم الزغل

: تصنيف العلوم عند إخوان الصفا حول المنطق
والرياضيات (ضمن كتاب: تاريخ العلوم عند
العرب، إعداد مجموعة من الأساتذة) ، المؤسسة
الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ، تونس،
١٩٨٩ م.

٣٨- حامد طاهر (دكتور) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، دار هجر،
القاهرة ، ١٩٨٥ م.

٣٩- الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات
الأزهرية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

٤٠- خير الدين الزركلي : الأعلام ، طبعة مطبعة كوستاتسوماس،
١٣٧٩ هـ.

٤١- زكريا إبراهيم (دكتور) : أبو حيان التوحيدى (أديب الفلاسفة
وفيلسوف الأدباء) -سلسل أعلام العرب-
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر،
القاهرة، بدون تاريخ .

٤٢- زكى نجيب محمود (دكتور) : جابر بن حيان (سلسلة أعلام العرب) ،
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر،
القاهرة ، بدون تاريخ .

٤٣- سالم يفوت (دكتور) : تصنيف العلوم لدى ابن حزم، ضمن مجلة كلية
الآداب والعلوم الإنسانية ، العدد ٩ ، المغرب،
١٩٨٢ م .

٤٤- سحبان خليفات (دكتور) : رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية
(دراسة ونصوص) ، منشورات الجامعة الأردنية،
عمان ، ١٩٨٨ م .

- ٤٥ - السيد آدى شير : معجم الألفاظ الفارسية المعربة ، مكتبة لبنان، بيروت ، ١٩٨٠ م .
- ٤٦ - سيد حسين نصر (دكتور) : دراسات إسلامية ، المدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٥ م .
- ٤٧ - طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٥ م .
- ٤٨ - عبد الحليم منتصر (دكتور) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، مصر، ١٩٦٩ م.
- ٤٩ - عبد الرحمن بدوى (دكتور) : أرسطو ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٣ م .
- ٥٠ - : فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات - دار القلم ، الطبعة الثالثة ، الكويت - بيروت، ١٩٧٩ م .
- ٥١ - عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدي (سيرته - آثاره) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٤٩ م .
- ٥٢ - على عبد الله الدفاع (دكتور) : إسهام علماء المسلمين فى الرياضيات، ترجمة وتعليق : د. جلال شوقى، دار الشروق، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨١ م .
- ٥٣ - : أعلام العرب والمسلمين فى الطب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ، بيروت، ١٩٨٧ م.
- ٥٤ - عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بدون تاريخ .
- ٥٥ - عمر فروخ (دكتور) : إخوان الصفا (درس - عرض - تحليل) ، دار

- الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨١ م.
- ٥٦- فؤاد زكريا (دكتور) : التفكير العلمي (سلسلة عالم المعرفة) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٧٨ م.
- ٥٧- قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمي فى الرياضيات والفلك ، دار الشروق ، بيروت ، بدون تاريخ.
- ٥٨- القفطى (أبو الحسن على بن يوسف) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٥٩- م. روزنتال ، ب. يودين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، مراجعة: د. صادق جلال العظم ، وجورج طرايشى ، دار الطليعة ، الطبعة الخامسة ، بيروت ، ١٩٨٥ م.
- ٦٠- ماهر عبد القادر (دكتور) : حنين بن إسحق ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٧ م.
- ٦١- مجدى وهبة (دكتور) : معجم مصطلحات الأدب ، مكتبة لبنان ، بيروت ، بدون تاريخ.
- ٦٢- محمد البهى (دكتور) : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، مكتبة وهبة ، الطبعة السادسة ، القاهرة ، ١٩٨٢ م.
- ٦٣- محمد ثابت الفندى (دكتور) : فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٦٩ م.
- ٦٤- محمد عابد الجابرى (دكتور) : مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمى) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٩٤ م.

٦٥- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت - باريس ، ١٩٨٣ م .

٦٦- محمد فتحي الشنيطي (دكتور) : أسس المنطق والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٠ م .

٦٧- مهدي محقق : تقاسيم العلوم في الإسلام (مقال ضمن المجلة الفلسفية العربية ، المجلد الأول العدد ١-٢) ، الأردن ، ١٩٩٠ م .

٦٨- ميخائيل خليل الله ويردي : فلسفة الموسيقى الشرقية في أسرار الفن العربي، مطبعة ابن زيدون، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٤٨ م .

٦٩- ناصر الدين البيضاوي : رسالة في موضوعات العلوم وتعريفها ، مخطوط دار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٣٤٨ مجاميع ، ميكروفيلم رقم ٥٢٦٦ .

٧٠- نصير الدين الطوسي : فصل في بيان أقسام الحكمة على سبيل الإيجاز، مخطوط بدار الكتب المصرية، ضمن مجموعة برقم ٤٥٢ حكمة وفلسفة، ميكروفيلم رقم ٤٥٧٣٧ .

٧١- : رسالة في علم الموسيقى ، تحقيق : زكريا يوسف، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٧٢- : أساس الاقتباس ، ترجمة : منلاخسبرو، تحقيق وتقديم ومراجعة : د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، د. محمد السعيد جمال الدين ، طبع آلة كاتبة) ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .

٧٣- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة

والنشر، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٥٣ م.

٧٤- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط،
دار المعارف، مصر ، ١٩٧٥ م .

٧٥- المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية) شركة الإعلانات الشرقية، الطبعة
الثالثة، القاهرة ، ١٩٨٥ م .

ثانيًا - المراجع الأجنبية :

- 1- Brokelmann K., : Geschichte Der Arabischen letterature, leiden, 1943.
- 2- Marc Berge, : Epitre sur les sciences (Risala Fi L'ulum) d'Abu Hayyan al Tawhidi, (introduction, traduction, glossaire, technique, manuscrit et edition citique); in Bulli en d'Etudes arientales, (institut francais de Damas), XVIII, 1964 .
- 3- Sarton,G., : Introduction to the History of Science, Baltimore, 1962.
- 4- Stephenson, J., : The classification of the Science According to Nasir uddin tusi, in : Isis, cambridge, (Vol2). 1923 .
- 5- Wickens, G,M. : Nasir al -din tusi's : The Nasiran Ethics, london, 1964.

الفصل الثانى

العلم الطبيعى بين الكلام والفلسفة

(دراسة تحليلية لكتاب المواقف لعبد الدين الإيجى)

تقديم :

ليس من المبالغة فى شىء القول بأن أجل مصدر يعتمد فى العصر الحديث والمعاصر فى علم الكلام الإسلامى، هو المصنف الجليل المرسوم بالمواقف فى علم الكلام لعضد الدين الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦هـ .

لقد حوى هذا المؤلف موضوعات كلامية وفلسفية متعددة لكثير من المتكلمين سواء أكانوا معتزلة أو أشاعرة أو غيرهما من الفرق؛ وأيضاً لكثير من العلماء والفلاسفة سواء أكانوا يونانيين أم إسلاميين. وقد أورد تفاصيل وفيرة ومهمة عن آرائهم وأفكارهم المتعددة، مما دلّ على علم غزير ومادة عظيمة استقاها الإيجى من مصادرها الأصلية .

بيد أن للأمر دلالة أخرى، هى أن الإيجى كان باحثاً كبيراً، وموسوعياً قديراً، استطاع أن يعود إلى عشرات من المصادر الهامة، حتى استرت له منها مادة ضخمة، كان من نتاجها هذا المؤلف الضخم الجليل، إلى جانب ما أنتج من مصنفات أخرى. وسأحاول فى هذا البحث دراسة بعض مواقف هذا الكتاب، دراسة تحليلية تهدف إلى بيان الأطر المذهبية والفكرية التى ينتمى إليها، لاسيما موقفا الأعراض والجواهر أو ما يسمى بالطبيعيات الكلامية .

ولعل خير نقطة نبدأ بها هذا البحث هى أن نقرر أن العالم الطبيعى عند المتكلمين -هو كل الموجودات الطبيعية- لا يخرج عن كونه جواهر وأعراضاً، وأن هذه الأعراض هى التى تؤدى إلى اختلاف الجواهر أو الأجسام بعضها عن بعض^(١). ولذلك يشير الإيجى إلى أن الجواهر بذاتها مختلفة^(٢)، هذا من ناحية.

(١) د.منى أحمد أبو زيد : التصور النثرى فى الفكر الإسلامى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص: ٤٤ .

(٢) عضد الدين الإيجى : المواقف، عالم الكتاب -مكتبة المتنبى- مكتبة سعد الدين، بيروت -القاهرة، دمشق، بلون تاريخ، ص: ١٨٦ .

ومن ناحية أخرى، تؤكد أن وجود الأعراض عند المتكلمين معلوم بالحس والمشاهدة^(١)، وأن إثبات الجواهر يعتمد على إثبات الأعراض بالضرورة؛ فلا توجد الأعراض إلا في محل، وهو الجوهر. ومن ثم يستحيل إثبات الجوهر جسمًا دون إثبات للأعراض، لأن الجوهر لا يعرف إلا من خلال الأعراض^(٢). ولهذا يقدم الإيجي دراسة الأعراض على دراسة الجواهر في موافقه، وهو ما سوف نلتزم به في هذا البحث .

أولاً: اسم الكتاب ومصادره :

يمثل كتاب "المواقف في علم الكلام" لعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) الذروة التي انتهى إليها علم الكلام عند الأشاعرة؛ وقدلنا على أهمية الكتاب تلك النسخ والشروح التي وضعت عليه. فنجد بروكلمان ينص على وجود خمس نسخ خطية لكتاب المواقف، وهي: نسخة مكتبة الدولة في برلين برقم (١٨٠٠)، ونسخة مكتبة مقاطعة زكن بألمانيا برقم (٣٩٧)، ونسخة مكتبة أكاديمية لوجودنى بليدن - هولندا برقم (١٥٥١)، ونسخة المكتبة الوطنية بباريس برقم (٢٩٣٢)، وأخيراً نسخة المتحف البريطاني بلندن برقم (١٦١٤٥)^(٣).

وقد طبع الكتاب لأول مرة مع شرحه للسيد الشريف الجرجاني (٧٤٠-٨١٦هـ) في الآستانة بالقسطنطينية بدار الطباعة العامة سنة ١٢٣٩هـ في (٦٣٥) صفحة^(٤). ويتميز الكتاب مع شرح الجرجاني عليه بنسق متكامل شامل في عرض

(١) انظر : السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٠٧م، ج٥، ص: ٢٧. أبو المعالي الجويني: الإرشاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، د. علي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٠م، ص١٨، ١٩. أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، دار المحجرة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٠، ص: ١٧.

(٢) د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨، ج١، ص: ٤٦١ .

(٣) Brocklemann, C.: Geschichte der arabischen litteratur. Leiden, E. J. Brill, 1949. Vol 2, P 269 .

(٤) وقد طبع الكتاب مع هذا الشرح طبعات كثيرة (انظر: يوسف إيان سركيس: معجم للطبوعات العربية والعربية، مطبعة سركيس، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩١٩م. ص: ١٣٣٢، ١٣٣٣).

الموضوعات وترتيب محكم، لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه فضلاً عن أن يجاريه. فهو لدى الأشاعرة يضارع ما بلغه "بالمغنى" للقاضى عبد الجبار بالنسبة للمعتزلة، وما بلغه كتاب "الشفاء" لابن سينا بالنسبة للفلاسفة. ذلك أنه بشرح الجرجاني يعد حصيلة تراث الأشاعرة، كما يعد المغنى حصيلة تراث المعتزلة^(١).

ولقد نص حاجى خليفة على شروح الكتاب وحواشيه، فقال:

١- شرحه السيد الشريف على بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هجرية، وهو أدق شروحه، فرع منه فى أوائل شوال سنة ٨٠٧ هجرية بسمرقند.

٢- وشرحه شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى المتوفى سنة ٧٨٦ هجرية؛ وأيضاً سيف الدين أحمد الأبهري^(٢).

واختصر الإيجى كتابه "المواقف" وسماه الجواهر - جواهر الكلام - شرحه شمس الدين الفناى شرحاً مفيداً. كما ذكره حفيده الحسن الفناى فى حاشية شرح المواقف^(٣). وقد نص بروكلمان على مخطوطات هذه الشروح وأماكن وجودها^(٤).

ويلاحظ على كتاب "المواقف" أنه يتميز بالشمول واستيعاب المذاهب والتيارات العقلية التى سادت فى الفكر الإسلامى من قبل الإيجى؛ والكتاب بهذه الخصيصة بعد دائرة معارف فلسفية دينية تعكس الفكر الفلسفى الدينى فى هذه الحقبة التاريخية^(٥). أضف إلى ذلك، أن الإيجى كان يستقصى فى كل المسائل

(١) د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، ١٩٨٢م، ج ٢، ص: ٢٨٧.

(٢) حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٣٦٢هـ، ١٨٩١.

(٣) للرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر:

Brocklemann: Geschichte der arabischen litteratur. Vol 2, P 269-270.

(٥) د. أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٢م، ص: ١١.

المعروضة في كتابه مذاهب الفلاسفة^(١) من ناحية، ومذاهب المتكلمين من ناحية أخرى. وكان يفصل باستمرار بين فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة التي ينتمى إليها^(٢).

ويدل النسق الذي اتبعه الإيجي في كتابه على أنه لم يجعل الكتاب مقصوراً في موضوعاته على علم الكلام فحسب؛ إذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى أصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة. وإذا كانت هذه السمة معروفة لدى الرازي قبله؛ فالواقع أن الإيجي كان تابعاً له في نسقه الكلامي، وإن كان قد تخلص من كثرة التفريعات المعروفة عن الرازي. بالإضافة إلى أن الإيجي كان أكثر اتساقاً منه في موقفه الأشعري، فلم تغلب الفلسفة على علم الكلام تغليب الرازي، ولم يتناقض في آرائه بين مؤلفاته^(٣) مما جعله أكثر دقة وإحكاماً على موازنة اللفظ بالمعنى موازنة تدعو - في كثير من المواضع - إلى الدهشة والإعجاب^(٤).

وأخص ما يميز "المواقف" هو ذلك المنهج المحكم الذي ينتقل بالعقل من المقدمات إلى النتائج، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن المعقول إلى علم الغيب، ليصل في النهاية إلى تصور أبعاد هذا الوجود تصوراً حقيقياً تطمئن إليه النفس ويقر معه قرارها^(٥).

ولذلك، فإن المنهج الذي نلتقى به في "المواقف" يعتمد أولاً على شهادة الحسن، وعلى الاحتكام إلى الخواص والمحسوسات؛ كما يعتمد ثانياً على العقل وبديهياته؛ ثم يعتمد ثالثاً على الدليل النقلي حين تتوافر له شروط خاصة، وحين يطبق في مجال خاص. ولا شك أن منهجاً يُبنى على هذه الأسس الثلاثة جدير بأن تتوافر له معظم عناصر القدرة على كشف الحقائق^(٦).

(١) ومن الملاحظ هنا أن الإيجي كان في عرضه لآراء الفلاسفة وغيرهم موضوعياً إلى حد يمكن معه القول أنه كانت مهمته مقصورة على عرض هذه المذاهب مجرداً من رأيه الشخصي - وإن كان في نهاية البحث وأحياناً في بدايته يعرض لنظرة الأشاعرة ويحرص عليها حرصاً بالغاً.

(٢) د. أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية، ص: ١١.

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ج ٢، ص: ٢٨٧، ٢٨٨.

(٤) د. أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية، ص: ١١.

(٥) المرجع السابق، ص: ٥.

(٦) المرجع السابق، ص: ٤.

ومن منطلق هذا المنهج تظهر مقدرة الإيجي الفائقة على تقديم نسق محكم مترابطة موضوعاته، متبعًا المنهج المقارن بين المتكلمين والفلاسفة وبين فرق المتكلمين بعضها بعضًا^(١).

ولما كان أى مؤلف إنما يسعى إلى اختيار عنوان كتابه بحيث ينسجم مع المحتوى العام المقرر بين دفتيه، فإن الطريقة التى نهجها الإيجي فى تأليف الكتاب هى التى تقرر اختيار العنوان. واستنادًا إلى ذلك؛ فإن كلمة "المواقف" تشير إلى مختلف التيارات الفلسفية والكلامية التى تعكس بنية الفكر الفلسفى الدينى فى الإسلام حتى القرن الثامن الهجرى .

أما كتاب "المواقف" بالنسبة لمصادره، فهو يعتمد فى جوهره على كتاب "المحصل" لفخر الدين الرازى (ت ٦٠٦هـ)، وعلى كتاب "أبكار الأفكار" لسيف الدين الأمدى (ت ٦٣١هـ)؛ كما يعتمد فى مواضع من كتابه أيضًا على مؤلفات الرازى الأخرى، مثل "المباحث المشرقية" و"نهاية العقول" و"الملخص"^(٢).

ثانيًا : مبحث الأعراض :

(١) تعريف العرض :

العرض عند الإيجي هو للوجود القائم بالمتحيز^(٣)، أى الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى موضع أو محل يقوم به^(٤). ويقسم القائم بنفسه إلى قسمين: أما أن يكون متحيزًا أو لا يكون متحيزًا، والمتحيز ينقسم بدوره إلى جوهر فرد أو جسم؛ وأما القائم بالغير، فهو العرض. فالأعراض هى ما تقوم بالمتحيز وتحل فيه^(٥).

(١) د. أحمد صبحى : فى علم الكلام، ج٢، ص: ٢٨٩ .

(٢) انظر : جورج قناتى ولويس غرديه: فلسفة الفكر الدينى بين المسيحية والإسلام، ترجمة د. صبحى الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م، ج١، ص: ٣٠٢. فان يس : مادة الإيجي بناية للعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، ج٥، ص: ٢٧٩ .

(٣) الإيجي : المواقف ، ص: ٩٦ .

(٤) السيد الشريف الجرجانى: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م، ص: ١٥٣ .

(٥) الجرجانى: شرح المواقف، ج٥، ص ٧٠٦. وانظر: د. منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ٤٦.

ويلاحظ على هذه القسمة أنها نفس القسمة القديمة للممكن عند الحكماء أو للحادث عند الفلاسفة إلى جوهر وعرض. فالممكن إما أن يكون في موضوع وهو العرض، أو لا في موضوع وهو الجوهر^(١). وهو الحادث إما أن يكون متحيزاً وهو الجوهر، أو قائماً بالتحيز وهو العرض^(٢)؛ أو لا متحيزاً، أو لائقاً بالتحيز^(٣).

(٢) أنواع الأعراض وأحكامها :

تنقسم الأعراض عند الإيجي إلى قسمين: الأول: ما يختص بالحى، وهو الحياة وما يتبعها من إدراكات الحواس، ومن غيرها كالعلم، والقدرة، والإرادة، والكرهية، والشهوة، والنفرة، وسائر ما يتبع الحياة. والثاني: ما لا يختص بالحياة، وهو الأكوان المنحصرة فى أنواع أربعة، هى الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. والمحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالأصوات، والألوان، والروائح، الطعوم، والحرارة^(٤)؛ أى الظواهر الطبيعية الصامتة^(٥).

ثم يشير الإيجي بعد ذلك إلى أنواع الأعراض عند الحكماء، فيرى أنها تنحصر فى المقولات^(٦) التسع اعتماداً على الاستقراء. فالعرض عندهم إما أن يقبل لذاته

(١) انظر : أبو نصر الفارابى: الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٩٥-٩٧، ١٠٠-١٠٥. ابن سينا: الحدود، تحقيق: أمية مارية جواشون، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٢٢-٢٥. د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧١م، ص: ٤٢٤. د. حيدر جهامى: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٨٩-٩١، ٢٢٦-٢٢٦.

(٢) انظر : فخر الدين الرازى: المباحث الشرقية فى علم الإحيات والطبيعات، مكتبة الأسدى، طهران، ١٩٦٦م، ج ١، ص: ١٣٨. القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد (الجزء الرابع-رؤية البارى) تحقيق د. محمد مصطفى حلمى، د. أبو الوفا التفتازانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ٣٩.

(٣) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص: ٤٦٢.

(٤) انظر : الإيجي: المواقف، ص: ٩٧. الجرجاني: شرح للمواقف، ج ٥، ص: ١١، ١٢.

(٥) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص: ٤٦٦.

(٦) المقولات هى أنواع الدلالات فى القول، وأسطور هو أول من وضع ثبوتاً بأنواعها. وقد استمرت -

القسمة وهو الكم، ويدخل فيه المتصل والمنفصل؛ أو يقتضى النسبة لذاته، أى يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير. والثانى ما لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وهو الكيف؛ وتشتمل النسبة سبعة أعراض، هى :

الأول: الأين، وهو حصول الجسم فى المكان أو الحيز الذى يخصه، ويكون مملوئاً به ويسمى هذا أيناً حقيقياً. وقد يقال الأين لكونه وحصوله فى ما ليس حقيقياً من أمكنته، مثل الدار أو البلد أو غير ذلك مجازاً .

الثانى: المتى، وهو الحصول أو الهيئة التابعة للحصول فى الزمان أو الآن، كالحروف الآتية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء .

الثالث: الوضع، وهو هيئة تعرض للشيء أو للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها، وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الأرض. وإذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معاً، فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الأجزاء فيهما إلى الخارج .

الرابع: الملك، وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به، وينتقل بانتقاله؛ وبهذا يمتاز عن المكان أى الأين المتعلق به، سواء كان ذلك المحيط أمراً طبيعياً كالأهاب أو لا يكون طبيعياً، وسواء كان محيطاً بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن أو محيطاً ببعض كالحاتم وغيره .

الخامس: الإضافة، وهى النسبة المتكررة أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضاً بالقياس إلى الأولى، كالأبوة فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة، والبنوة أيضاً نسبة تعقل بالقياس إلى الأبوة. فالإضافة أخص من مطلق النسبة، فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل للمتمكن هيئة هى الأين، وإذا نسبناه إلى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافاً. وبهذا

- المقولات الأرسطية هى السائدة فى التفكير الفلسفى طوال العصر الوسيط - الإسلامى والمسيحى على السواء - وبداية العصر الحديث، إلى أن جاء "إمانويل كانت" (١٧٢٤-١٨٠٤م) فوضع ثبناً آخر للمقولات مخالفاً للمقولات الأرسطية .

يمكن التفرقة بين النسبة والمضاف .

السادس: أن يفعل، وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فهو -إذن- غير ما هو مبدأ للسخونة لأنه يبقى بعد التسخين .

السابع: أن ينفع، وهو التأثير كالمسخن مادام يتسخن، فهو -إذن- غير السخونة لبقائها بعده، وغير استعداده لها لثبوته قبله^(١) .

ويشير الإيجي بعد ذلك إلى أن الأعراض ليست أجناساً لما تحتها، لجواز أن يكون ما تحتها أموراً مختلفة بالحقيقة وهي عارضة لها، فتكون حينئذٍ أعراضاً عامة لأجناساً. كما يشير إلى أن الأعراض ليست أنواعاً لما فوقها، لجواز أن يكون كل واحد منها حينئذٍ جنساً مفرداً، أو أن يكون اثنان منها أو أكثر داخلياً تحت جنس، فيكون ذلك الداخل جنساً متوسطاً إن كان ما تحته أجناساً، أو جنساً سافلاً إن كان ما تحته أنواعاً حقيقية^(٢) .

من الواضح -إذن- أن الأعراض التسعة هي الكم والكيف، ثم تشمل النسبة باقى الأعراض السبعة؛ ثم انفصلت الإضافة من النسبة وكونت قسمًا مستقلاً. ومن ثم، أصبحت الأعراض أربعة وهي: الكم، والكيف والنسبة والإضافة^(٣). وهذا يؤكد لنا أن الفرق بين المتكلمين والفلاسفة فيما يتعلق بعدد المقولات، فهي عند الفلاسفة عشر مقولات جوهر وتسعة أعراض. أما عند المتكلمين فهي خمس مقولات جوهر أو جسم وأربعة أعراض؛ كما سوف نشير .

ولكن لما كانت هذه الأعراض عند المتكلمين مبنية على مجموعة من الأحكام، ولما كان لا يمكن فهم هذه الأعراض بدونها؛ فلا بد من الإشارة إلى هذه الأحكام

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٩٧، ٩٨ . الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ١٦-١٩ .

وقارن : الرازي: المباحث الشرقية، ج١، ص: ١٦٤-١٦٦ . ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار من مطالع الانتظار، تحقيق: عباس سليمان ، دار الجيل - المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، بيروت-القاهرة، ١٩٩١م، ص: ١٠٣ .

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٩٨ . الجرجاني : شرح المواقف، ج٥، ص: ٢١، ٢٢ .

وقارن : الرازي: المباحث الشرقية، ج١، ص: ١٦٧-١٧١ . البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١٠٣ .

(٣) انظر : الرازي: المباحث الشرقية، ج١، ص: ١٦٦، ١٦٧ . حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٦٣ .

أولاً حتى يتسنى لنا فهم الأعراض وعرضها بصورة دقيقة. فما هي -إذن- هذه الأحكام؟ وما هو موقف الإيجي منها؟

(١) أحكام الأعراض :

يثبت الإيجي أحكاماً عامة للأعراض يتفق فيها تارة مع الحكماء، وتارة أخرى مع غيره من المتكلمين، وهذه الأحكام هي^(١) :

(١) عدم انتقال العرض من محل إلى محل لأن انتقاله يعنى حصول الشيء فى حيز بعد أن كان فى حيز آخر؛ وهذا المعنى لا يصدق إلا على المتحيز أو الجوهر الذى يمكنه الانتقال من مكان إلى آخر. أما العرض، فيقوم بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر^(٢) .

وإذا كانت المشاهدة الحسية تؤكد انتقال العرض من محل إلى آخر، كانتقال رائحة التفاح إلى ما يجاورها والحرارة إلى ما يماسها. فالإيجي يرى أن الحاصل فى المحل الثانى - المجاور أو المماس - شىء آخر من الرائحة أو الحرارة، وهو ما يحدثه الفاعل المختار بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماس؛ أو ما يفيض من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب، لاستعداد يحصل له من المجاورة أو المماس^(٣) .

ويبدو أن الرغبة فى تثبيت العرض فى المحل يهدف إلى غاية أبعد عند الإيجي وغيره من الأشاعرة، وهى تثبيت العلاقة بين الذات والصفات فى موضوع التوحيد^(٤) .

(٢) لا يجوز قياس العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة^(٥)، وذلك

(١) انظر: الرازى: المباحث الشرقية، ج١، ص: ١٥٢-١٦١. البيضاءى: طوابع الأنوار، ص: ١٠٣-١٠٥.

(٢) انظر : - الإيجي: المواقف، ص: ١٠٠. الجرجاني : شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٨، ٢٧ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠٠. الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٣٢ .

(٤) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٦٩ .

(٥) انظر: أبو رشيد النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم: د.معن زيادة،

د.رضوان السيد، معهد الإنماء العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩م، ص: ١١٧-١٢٢. أبو محمد

الحسن بن متوية: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق: د.سامى نصر لطف، د. فيصل بدير

عون، تصدير: د.يوسى مذكور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥م، ص: ٢٥٩ .

اعتمادًا على حجتين؛ الأولى: أن قيام الصفة يعنى تحيزها فى الموصوف وليس فى الصفة. والثانية: أنه لو قام العرض المقوم به فى عرض آخر للزم التسلسل إلى مالا نهاية، ولابد من الانتهاء إلى الجوهر، فالكل قائم به^(١).

أما الإيجي، فإنه يؤكد إمكانية قيام العرض بالعرض، كما هو الحال عند الفلاسفة بصفة عامة والرازي بصفة خاصة^(٢)؛ ويمكن تبين ذلك من خلال نقده لرأى القائلين بعدم القيام، حيث يرى أن القيام ليس هو التحيز، لأن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعًا لتحيزه، وأيضًا لأن أوصاف الله تعالى قائمة به دون شائبة تحيز، فلا ينفى أن يقوم عرض بعرض، وذلك العرض الثانى بآخر مترتبة إلى أن ينتهى إلى الجوهر^(٣).

(٣) ذهبت الأشاعرة إلى أن العرض لا يلقى زمانين، لأنه يقتضى التجدد المستمر وتخصيص كل وقت بوقته بفعل القادر المختار^(٤) وقد اعتمدت فى إثبات ذلك على حجج ثلاث^(٥):

الأولى: أن الأعراض لو بقيت لكانت باقية، والبقاء عرض؛ فيلزم قيام العرض بالعرض. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإيجي يرى أن البقاء ليس عرضًا، وإنما هو أمر اعتبارى يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر.

الثانية: يجوز خلق مثله - أى العرض - فى الحالة الثانية من وجوده، لأن الله تعالى قادر على ذلك. فلو بقى العرض فى هذه الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها، وإلا اجتمع المثلان وهو محال.

الثالثة: أن الأعراض لو بقيت فى الزمان الثانى من وجودها، لامتنع زوالها فى الزمان الثالث وما بعده؛ وهو باطل بالإجماع وشهادة الحس لأن زوال

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠٠. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٦٨.

(٢) انظر: الرازي: المباحث الشرقية، ج١، ص: ١٥٤، ١٥٥.

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ١٠١.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠١. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٦٩.

(٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٣٩، ٤٠.

الأعراض واقع بلا اشتباه، فيكون بقاء الأعراض باطلاً أيضاً .

والحق أن موقف الإيجي وغيره من الأشاعرة بصدده مسألة عدم بقاء الأعراض يقتضى أمرين؛ أولهما: أن تكون الظواهر الطبيعية غير مستقرة بذاتها، بل تحتاج إلى بقاء وتحدد باستمرار بتدخل الفاعل المختار^(١) وثانيهما : نفى الكليات والمعقولات فى الخارج، فليس للجواهر امتداد ولا كمية ولا عدد؛ لأنها بمثابة اعتبارات ذهنية تبتدعها المخيلة ويفترضها الفكر. وبالتالي إنكار المقدار - كما سوف نذكر فيما يلى - لأن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ فلا تكميم ولا قياس^(٢). ويكفى أن نقول: "إن موقف الأشاعرة عموماً يؤدي إلى هدم العلم الطبيعي من أجل الدفاع عن الإرادة الإلهية"^(٣) .

(٤) لا يقوم العرض الواحد بمحلين ضرورة، فالسواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر. ولذلك فإن الجسم لا يوجد فى مكانين، ولا يوجد المكانان فى الجسم ومن ثم، فالعرض يتعين فى محله^(٤) .

ومن الواضح أن الإيجي بصدده هذا الحكم أيضاً ما زاد إلا تأكيد الأشعرية على تجزئة العالم وتفرد ظواهره منعاً لاستمراره واطراده، وكأن الاستمرار والبقاء عندهم صفات للإرادة الإلهية خارج العالم وليس ظواهر الطبيعية فى العالم^(٥) .

(٢) أنواع الأعراض :

ويهمنا الآن تناول أنواع الأعراض عند الإيجي بشيء من التفصيل، وذلك على النحو التالى:

النوع الأول: الكم :

يعد الكم أول أنواع الأعراض لكونه أعم وجرداً من الكيف، لأن أحد قسميه

(١) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٧٠ .

(٢) ديمنى طريف الخوى: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥م، ص: ٨٣، ٨٤ .

(٣) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص ٤٧٠ .

(٤) الإيجي : المواقف، ص: ١٠٣ .

(٥) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٦٩ .

وهو العدد يعم المقارنات والمجردات؛ ولأنه أصبح وجوداً من الأعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها، كتقرر الكميات والكيفيات^(١)، ولذلك يقدم الإيجي الكم على الكيف، ثم تأتي بعدهما النسبة والإضافة.

والكم عند الإيجي له خواص ثلاث، الأولى: أنه يقبل القسمة سواء أكانت وهمية بمعنى افتراض الشيء، غيره، أم فعلية وهي الفك والفصل. والثانية: العد سواء أكان بالفعل كما في العدد، أم بالترهم كما في المقدار. والثالثة: المساواة ومقابلاها، أي الزيادة والنقصان^(٢). وهذه مقولات ثلاث يمكن استخدامها لتحليل الأشياء ومعرفة^(٣).

وينقسم الكم إلى متصل مثل الخط أو منفصل مثل العدد، وهي قسمة تقوم على التواصل أو الانقطاع^(٤). كما ينقسم المتصل إلى غير قار الذات - أي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود - وهو الزمان، لاشتراك الآن بين الماضي والمستقبل؛ أو قار الذات، وهو المقدار^(٥)؛ وهي قسمة تقوم على الحركة والثبات، الحركة في الزمان والثبات في الحركة^(٦). وينقسم المقدار إلى جسم تعليمي^(٧) في الجهات الثلاث، أو إلى سطح في الجهتين، أو إلى خط في الجهة الواحدة. ومن ثم، فالأبعاد الجسمية ثلاثة هي الطول والعرض، والعمق؛ الطول للامتداد المفروض أولاً، والعرض للامتداد المفروض ثانياً، والعمق للامتداد المفروض ثالثاً^(٨).

أضف إلى ذلك، انقسام العدد إلى وحدات تكون نفس ذاتها، أي الكم

(١) الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٥٦، ٥٥.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠٤. الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ١٧٥-١٧٨.

(٣) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٧٥.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٥) انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٦٣. الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ١٧٨-١٨٣.

(٦) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٧٥، ٤٧٦.

(٧) الجسم التعليمي، هو المترهم الذي يقام في الوهم، ويتصور تصوراً فقط. (الخوارزمي: مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨١م، ص: ٨٣).

(٨) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٦٤-٦٦. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٧٦.

بالذات وهى الوحدة والكثرة؛ أو عارضة فتكون الكم بالعرض، وهى: إما محل الكم كالجسم، أو الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح، أو الحال فى محل الكم كالسواد، أو المتعلق بالكم مثل القوة متناهية أو غير متناهية. وهذا يدل على أن تعدد الأعراض إنما يتوحد فى جوهر^(١).

وقد أنكر الإيجي وغيره من المتكلمين بعض المفاهيم التى ترتبط بمقولة الكم، مثل: العدد والمقدار، والزمان؛ ولم يثبت إلا مفهوم المكان فحسب. أما إنكاره لمفهوم العدد، فلأنه مركب من الوحدات، والوحدة ليست وجودية؛ وأن عدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة؛ وعدم وجود الوحدات ناشئ من منع التسلسل، لأنها لو وجدت فلها وحدة إلى ما لانهاية، وأيضاً لأنها تنقسم. كما أن مفهوم العدد يدل على أن الكثرة عديمة، وبالتالي فهو أمر اعتباري^(٢).

ولهذا، فإن الإيجي يرى أن الواحد يقال بالتشكيك على معان كثيرة، كالواحد بالاتصال والاجتماع؛ ووحدته أمر وجودى بالضرورة حتى لو لم ينقسم، إذ ليس له كم - يفرض فيه شيء غير شيء - بل هو أمر اعتباري. وأن الكثرة هى مجموع الوحدات، وبالتالي فهى موجودة بهذا المعنى^(٣). ومن ثم، فإن الإيجي يرفض إثبات المعقولات الذهنية فى الخارج، ولا يثبت إلا ما يرتبط فقط بالحس والمشاهدة^(٤).

أما المقدار، فلأن الجسم عند الإيجي يتركب من الجزء الذى لا يتجزأ، أو لأنه لا يوجد اتصال بين أجزاء الجسم. فكيف يكون هناك أمر متصل فى حد ذاته ذو عرض حال فى الجسم، وأن الأجزاء التى تفرض فى الجسم بينها حد مشترك، كما فى المقادير ومحالها. بل إذا كان الجسم مركباً من أجزاء لا يتجزأ لم يثبت وجود شيء من المقادير، فليس هناك إلا الجواهر الفردة. ولذلك فلا وجود لمقدار هو عرض سواء أكان خطأ أو سطحاً أم جسماً تعليمياً، كما هو الحال عند الفلاسفة^(٥).

(١) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٠٦. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٧٦.

(٢) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٠٦، ١٠٧. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٧٦.

(٣) الإيجي: للمواقف، ص: ١٠٧.

(٤) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٧٦، ٤٧٧.

(٥) الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٧٥، ٧٦.

وقد يرجع التفاوت بين الأجسام -فى الصغر والكبر والزيادة والنقصان- إلى قلة الأجزاء وكثرتها؛ أو قد يقع بسبب شدة اتصال الأجزاء وثبوت الخلاء فيما بينها؛ فيمكن وصف الجسم بالمساواة واللامساواة بدون أن يقوم به المقدار. وكذلك فالقسمة فرض جوهر دون جوهر، ولاعاد له غير الأجزاء إلا بالوهم؛ لأنه قد يتوهم أن حجم الجسم متصل واحد فى نفسه. ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده، فيتخيل أن هناك مقداراً يمكن أن يفرض فيه واحد عاد. ومن ثم فلا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الأمور الثلاثة فى الجسم على وجود مقدار قائم به^(١).

وأما الزمان^(٢)، فلأنه ليس تقدماً بالعلية أو الذات أو بالشرف أو بالرتبة، مثل تقدم أمس على اليوم، واليوم على الغد؛ ولأن هناك مجموع الزمان أيضاً، ولكن لا وجود للزمان الآتى بمعنى اللحظة، أى الزمان المحدد. كما أن الزمان الحاضر موجود، وإلا لم يكن الزمان موجوداً. وذلك لأن الزمان منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل، والماضى ما كان حاضراً، والمستقبل ما سيصير حاضراً؛ ولما كان الحاضر غير موجود، فلا ماضى ولا مستقبل. ومن ثم، فلا وجود للزمان^(٣).

وفيما يتعلق بحقيقة الزمان أو ماهيته الموجودة؛ فإن الإيجي يرى أن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم، كأن يقال: متى تأتى؟ فيجواب: عند طلوع الشمس، إذا كان طلوعاً معلوماً لدى السائل. ولذلك فإن الزمان يختلف باختلاف

(١) المرجع السابق، ج٥، ص: ٧٦.

(٢) يشير الزركان فى كتابه عن الفخر الرازى إلى أن الإيجي ينص فى مواقفه على أن الزمان غير موجود (محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣م، ص: ٤٥٤).

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٠٨، ١٠٩. وانظر: الرازى: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٦٤٢-٦٥١. د. منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ١٣٩، ١٤٠.

وقارن: د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدرس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٢م، ص: ١٢٠. د. محمد عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م، ص: ٢٣٧، ٢٣٨. إبراهيم العاتى: الزمان فى الفكر الإسلامى، دار المنتخب العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م، ص: ٩٧-١٠٢.

الأفراد حيث سيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم لديه^(١) .

والحق أن موقف الإيجي ليس إنكاراً للزمان بمعنى اللحظة والآن على ما يبدو، بل إثبات للديمومة وللاستمرار دون الانقطاع في الزمان الكوني^(٢) . فالزمان أشبه ما يكون بشيء سيال متدفق نحسه في أنفسنا أساساً، ولا نملك نحوه تغييراً أو حتى تعبيراً، شيء يجري بين ماضى لا يمكننا التعبير عنه ومستقبل لم يحدث بعد، وأن يمر بين جنبات الكون الذى نعيش فيه، ولكنه بدوره شيء سيال؛ فكيف نستطيع التعرف على طبيعته وماهيته^(٣) .

ويبقى فى نهاية الكلام على مقولة الكم أن نشير إلى أن الإيجي يقرر مبدئياً: أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة الإشارة إليه بهنا وهناك، ومن انتقال الجسم منه وإليه، وكذلك من أنه متفاوت فى الزيادة والنقصان^(٤)؛ فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجودة ضرورة .

وهذا فضلاً عما ساقه بعض قدماء الفلاسفة من أدلة متعددة على إثبات المكان^(٥)، فهو عند بعضهم الهوى - يقصد أفلاطون^(٦) - لذلك أرتبط المكان عنده بالمادة، وأصبح لفظاً مشتركاً يطلق على المكان والمادة فى آن. وعند آخرين هو الصورة - يقصد أرسطو^(٧) - لأن المكان هو الحاوى للشيء المحوى والصورة كذلك،

(١) الجرجاني: شرح المواقف، جـ ٥، ص: ١١٣. وانظر: الزركان: فخر الدين الرازى، ص: ٤٥٣، ٤٥٤ .

منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ١٤٢ .

(٢) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص: ٤٧٨ .

(٣) عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢٥٩، وأيضاً الزركان: فخر الدين الرازى، ص:

٤٥٢ .

(٤) الإيجي : المواقف، ص: ١١٣. وانظر: الرازى: المباحث الشرقية، جـ ١، ص: ٢٢١. الزركان: فخر

الدين الرازى، ص: ٤٤١-٤٤٣ .

(٥) انظر: الرازى: المباحث الشرقية، جـ ١، ص: ٢٢١، ٢٢٢ .

(٦) انظر : الإيجي: المواقف ص: ١١٣، الجرجاني: شرح المواقف، جـ ٥، ص: ١١٩، ١٢٠. العراقى:

الفلسفة الطبيعية، ص: ٢٧٠: ٢٧١ .

(٧) انظر: الجرجاني: شرح المواقف، جـ ٥، ص: ١٢٠، ١٢١. العراقى: الفلسفة الطبيعية، ص: ٢٧٦.

وهو خلط بين المكان والصورة^(١). فالمكان هو السطح الباطن للحاوي المناس للظاهر من المحوى^(٢). وأما البغض الثالث، فيعرف المكان بأنه البعد المفروض فيما بين الأجسام أو الذى ينفذ فيه الجسم، أى الخلاء^(٣).

وهنا تحذر الإشارة إلى أن الفلاسفة يرفضون الخلاء، لأن العالم عندهم مادة لا فراغ فيها^(٤). أما الإيجي، فيرى أنه من الضروري إثبات الخلاء لأن الله تعالى القدرة على خلق الهواء فى الخلاء، وعلى أن يملأه بوجوده وإرادته وفاعليته؛ كما أن الله قادر على أن يعدم الجسم الذى أمامه ويخلق جسم مكانه بدون الحاجة إلى التخلخل والتكاثف^(٥).

والواقع أن الخلاف بين فلاسفة الإسلام ومتكلميه فى وجود الخلاء لم يكن إلا إحياء للخلاف الذى كان بين فلاسفة اليونان. إذ أن مسألة الخلاء تمتد أصولها إلى مسألة الجوهر الفرد، فمن قال بالجوهر الفرد قال أيضاً بالخلاء، ومن تحالف فى صحة الجوهر الفرد عارض إمكان الخلاء^(٦).

النوع الثانى: الكيف :

يُعرف الإيجي الكيف بأنه العرض الذى لا يقتضى القسمة أو اللاقسمة بالذات

(١) يستحيل عند أرسطو أن يكون المكان مادة أو صورة، لأنهما لا يمكن أن ينفصلا عن الشيء بينما يمكن للمكان أن ينفصل عنه؛ وذلك لأن المكان الذى كان فيه هواء نجد أنه قد حل فيه ماء. (أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، ص: ٩٧، ٩٨).

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١١٣، ١١٤. حنفى : من العقيلة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٧٩، ٤٨٠.

(٣) انظر : الجرجاني : شرح المواقف، ج٥، ص: ١٣٨، ١٣٩. الرازى: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٢٢٢-٢٢٨. د. منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ١٥٧، ١٥٨.

(٤) انظر: الإيجي : المواقف، ص: ١١٨-١٢٠. الجرجاني : شرح المواقف، ج٥، ص: ١٤٩-١٦٢. وقارن : ابن سينا: النحاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية، مطبعة السعادة (طبعة محيى الدين صبرى الكردى) مصر، ١٣٣١هـ، ص: ١٩٣-٢٠١. الرازى: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٢٢٨-٢٤٦. منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ١٧٢-١٨٠.

(٥) الإيجي : المواقف، ص: ١١٧، ١١٨. وانظر : حنفى: من العقيلة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٨٠، منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ١٦٦-١٦٩.

(٦) الزركان: فخر الدين الرازى، ص: ٤٤٤.

ومن غير واسطة، ولا يعقل بالقياس إلى الغير^(١)؛ بل يُدرك ويُحس ويُشعر به بالتجربة الباطنية^(٢). وينقسم الكيف عنده اعتماداً على الاستقراء إلى أربعة أقسام، هي: الكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الاستعدادية^(٣) وهي التي تشمل الظواهر النفسية والجسمية معاً^(٤).

وهذا يعنى، أن الحياة عند الإيحيى تبدو فى أربع دوائر، هي: الحس والنفس، والقدرات، ثم المعقولات فى الخارج وهي الكيفيات المتعلقة بالكم مثل النقطة والخط والدائرة، فهي كيفيات محضة لا وجود لها. فليست الكيفيات فى الإنسان وحده -مع أنه هو الغالب- بل فى الطبيعة أيضاً، فالطبيعة عالم للإنسان، والإنسان موجود فى الطبيعة^(٥).

وسوف نتناول أقسام الكيفيات المختلفة عند الإيحيى بشيء من التفصيل، وذلك على النحو التالى:

أولاً: الكيفيات المحسوسة :

تنقسم الكيفيات المحسوسة عند الإيحيى إلى قسمين، هما: انفعالات وانفعاليات. والانفعالات هي كيفيات محسوسة غير راسخة، أى مجرد انطباعات حسية عن العالم الخارجى داخل عالم الحياة، أى المحسوسات الداخلية. فإن دامت واستقرت ورسخت تحولت إلى كيفيات حسية، وإن تزلزلت ولم تستقر ظلت كما هي مجرد انفعالات، أى انطباعات حسية دون أن تتحول إلى مدرك حسى وقد سميت انفعالات النفس كذلك لأنها طارئة وسريعة. وأما الانفعاليات وهي الكيفيات المحسوسة التى رسخت وتحولت إلى مدركات حسية؛ وهي انفعاليات لأن

(١) انظر: الإيحيى : المواقف، ص: ١٢٠ . الجرجاني : شرح المواقف، ج٥ ، ص: ١٦٢ - ١٦٥ .

الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٢٦١، ٢٦٢ .

(٢) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٨٢ .

(٣) انظر: الإيحيى : المواقف، ص: ١٢١ . الجرجاني : شرح المواقف، ج٥ ، ص: ١٦٥ .

وقارن : الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٢٦٢ . البيضاوى: طوابع الأنوار، ص ١١٤ .

(٤) حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٨٢ .

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

الإحساس انفعال للحاسة؛ وهي تابعة للمزاج إما بشخصها كحلاوة العسل وما بنوعها كحرارة النار^(١).

ثم يقسم الإيجي الكيفيات المحسوسة أيضاً إلى أنواع بحسب الحواس الخمس الظاهرة، وهي: اللموسات، والبصرات، والمسموعات، والمذوقات، والمشمومات^(٢). وتمثل اللموشات نصف الكميات المحسوسة كمًا، وكأن اللمس عنده وسيلة للإدراك. ثم بعد ذلك تأتي البصرات والمسموعات ثم المذوقات والمشمومات^(٣). وقد تناول الإيجي هذه الأنواع الخمسة كما يلي:

١ - اللموسات^(٤):

اللموسات عند الإيجي نوعان، أولها: الحرارة وما يتبعها من رطوبة ويوسة، وثانيهما: الاعتماد وما يرتبط به من صلابة وملاسة. فالحرارة عنده تفرق المختلفة، وتجمع التماثلات، والبرودة بالعكس، أى أنها تجمع بين المتشاكلات، وغير المتشاكلات أيضاً. وذلك لأن الحرارة فيها قوة مصعدة أو محركة إلى فوق لأنها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك، فيحدث عنها تفريق المختلفة وتجميع التماثلات. وهذا يعنى، أن الفعل الأول للحرارة هو التصعيد وأن الجمع والتفريق لازمان له^(٥).

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٢٢. الجرجاني: شرح المواقف، ج ٥، ص: ١٦٨، ١٦٩. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص: ٤٨٣.

وقارن: الرازي: المباحث الشرقية، ج ١، ص: ٢٦٥-٢٦٨. البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١١٤.

(٢) فيما يتعلق بتصنيف الكيفيات المحسوسة بحسب تصنيف الحواس، انظر: ابن سينا: الشفاء (قسم الطبيعيات) تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة وتقديم: د. إبراهيم مذكور، دار الكاتب العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ١٤٨.

(٣) انظر: السرازي: المباحث الشرقية، ج ١، ص: ٢٢٦ وما بعدها. البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١١٤ وما بعدها.

(٤) لقد تأثر الإيجي فيما يتعلق باللموسات بما كتبه الرازي في مباحثه نقلاً عن ابن سينا. (انظر: الرازي: المباحث الشرقية، ج ١، ص: ٢٦٩-٢٧٥. وقارن: ابن سينا: الشفاء (قسم الطبيعيات) ص: ١٥٠-١٥٩).

(٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٢٢، ١٢٣. الجرجاني: شرح المواقف، ج ٥، ص: ١٧١-١٧٥. وقارن: البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١١٥.

وقد تحدث الحرارة عند الإيجي بالفعل من التماس، وبالقوة من الأدوية الحارة؛ ويعرف ذلك بالتجربة والقياس وباللون، وبالطعم، وبالرائحة، وسرعة الانفعال مع استواء القوام وقوته. كما أن الحرارة الغريزية والكوبية والنارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها، وأن الغريزية أشد الأشياء مقاومة للنارية. والحركة عنده تحدث الحرارة وذلك ثابت بالتجربة، وقد يقع العكس أيضاً. وأما البرودة فهي عدم الحرارة، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة^(١).

وأما الرطوبة، فهي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه. ولذلك يكون الأشد التصاقاً أرطب مما هو أضعف التصاقاً، لأنه إذا كان الالتصاق معلولاً للرطوبة كانت شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها. ولهذا، فإن العسل يكون أرطب من الماء^(٢).

ويفرق الإيجي بين الرطوبة والسيلان حيث يرى أن عبارة تدافع الأجزاء، سواء أكانت متفاصلة في الحقيقة متراصلة في الحس أم كانت متراصلة في الحقيقة أيضاً. وقد يوجد السيلان بهذا المعنى فيما ليس برطب كالرمل السيل مع كونه يابساً بالطبع، وأيضاً فيما هو رطب كالماء السائل^(٣).

وإذا كانت الحرارة والرطوبة عند الإيجي متقابلتين، فكذلك الرطوبة واليبوسة. فهي إما عسر الالتصاق والانفصال، أي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الأول للرطوبة؛ أو عسر التشكل وتركه، أي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها^(٤). أما الاعتماد^(٥)، فهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة إلى جهة

(١) الإيجي : المواقف، ص: ١٢٣، ١٢٤. البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١١٥. حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٨٨.

(٢) انظر: الإيجي : المواقف، ص: ١٢٤. الجرجاني: شرح للمواقف، ج٥، ص: ١٨١، ١٨٢.

وقارن: الرازي: المباحث الشرقية، ج١، ص: ٢٧٥-٢٧٨ البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١١٥، ١١٦.

(٣) انظر: الإيجي : المواقف، ص: ١٢٤. الجرجاني: شرح للمواقف، ج٥، ص: ١٨٥، ١٨٦.

قارن : البيضاوي : طوابع الأنوار، ص: ١١٦.

(٤) انظر: الإيجي : المواقف، ص: ١٢٤، ١٢٥. الجرجاني: شرح للمواقف، ج٥، ص: ١٨٦.

(٥) يشير الإيجي إلى أن الاعتماد عند ابن سينا يسمى ميلاً، وأنه يقسمه إلى ثلاث أقسام: الميل الطبيعي، وهو ميل غير مقرون بالشعور؛ والميل القسري، وهو بسبب خارج عن المحل؛ والميل النفساني، وهو -

ما؛ وقد يكون نفس المدافعة^(١). فالاعتماد هو مقاومة الجسم لليد، ومقاومة اللبس واليد للأشياء إحساساً بالعالم وبوجود الإنسان^(٢) والمدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون بمقاومة الأشياء لليد والجسم^(٣).

وينقسم الاعتماد إلى أنواع متعددة بحسب أنواع الحركة، فقد يكون كالحركة إلى أعلى أو إلى أسفل أو إلى سائر الجهات. والجهات: الأمام والخلف، واليمين والشمال، والفوق والتحت، وهي الجهات البديهية التي اشتهرت بين العامة، وقد تكون هذه الجهات ثلاثاً طبقاً لأبعاد الجسم، وذلك كما يترهم الخاصة^(٤).

وأما الصلابة، فهي كيفية للجسم يكون لها مانعاً للغامز^(٥)، فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته، واللين عدم الصلابة لأنه لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز بذاته لا بكيفية قائمة به، فهو عدم ملكة لها، أو كيفية بها يطيع الجسم للغامز ولذلك فهو ضدها لكونها وجودية. وأما الملامسة، فهي استواء بعض الأجزاء في ظاهر الجسم، والخشونة عدمه^(٦).

- مقرون بالشعور. كما يشير إلى أن الميل النفساني هو الميل الإرادي، وذلك بالإحالة إلى أبحاث الإرادة. (الإيجي: المواقف، ص: ١٢٧. وانظر: الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ١٨٧-٢٩٢. وأيضاً البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١١٦. وقارن: العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٣١١-٣٣٨. ود. فيصل بدر عون: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٠م، ص: ٢٧٢، ٢٧٣).

(١) الإيجي: المواقف، ص: ١٢٥، وانظر: الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٢٨٤.

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٨٩.

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ١٢٥. انظر: حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٨٩. وقارن الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٢٨٤، ٢٨٥.

(٤) الإيجي: المواقف، ص: ١٢٥، حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٨٩، وقارن ابن سينا: النحاة، ص: ٢١١-٢١٧.

(٥) الغمز هو العصر والكبس باليد (ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ، ج٢، ص: ١٠١٦). والمراد بممانعة الغامز عدم قبول الصلب للعصر والكبس.

(٦) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٣٠، ٢٣١.

وقارن: الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٢٩٢، ٢٩٣. البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١١٦.

٢- المبصرات :

تشتمل المبصرات عند الإيحيى على الألوان والأضواء، وأما ما عداهما من الموضوعات مثل الصغر والكبر والقرب والبعد، فهي عند الحكماء إنما تبصر بواسطة^(١).

ويؤكد الإيحيى أنه لا يمكن تعريف كل من الضوء واللون لظهورهما، وأن كل محاولة للتعريف مثل تعريف الضوء بأنه "كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف"^(٢)، فإنها تعريف الأوضح بالأخص، وبالتالي لا تستوفي شروط الحد أو التعريف^(٣). ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء، فلا بد من الإشارة إلى كل منهما كما يلي :

أ- الألوان :

يشير الإيحيى إلى أن بعضاً - من الحكماء والمعتزلة - قد نفى وجود الألوان، لأنها متخيلة. ويرى أننا نتخيل البياض من مخالطة الهواء المضىء للأجزاء الشفافة الصغيرة جداً، كما في زبد الماء، والثلج، والبللور والزجاج المسحوقين. أما السواد فإنه يتخيله بضد ذلك^(٤).

وهذا يعنى، أن الضوء شرط ضرورى لحدوث الألوان كلها، إذ يلزم من ذلك انتقاء الألوان فى الظلمة وحدثها عند وقوع الضوء على محالها^(٥). فاللون إنما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه، وأنه غير موجود فى الظلمة لفقدان شرط وجوده حينئذ^(٦).

والإيحيى وإن كان يوافق على ذلك إلا أنه يصرح تصريحاً مباشراً - من منطلق

(١) الإيحيى : المواقف، ص: ١٣١ .

(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها. وقارن: الرازى: المباحث الشرقية، ج١، ص: ٣٠١ .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها. وانظر: حنفى: من العقيدة إلى التوراة، ج١، ص: ٤٩٠ .

(٤) انظر: الإيحيى: المواقف، ص: ١٣١. الجرجاني : شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٣٤ .

وقارن : الرازى : المباحث الشرقية، ج١، ص: ٢٩٣، ٢٩٤. البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٧ .

(٥) الجرجاني: شرح الموقف، ج٥، ص: ٢٤١. وقارن: البيضاوى: طوالع الأنوار، ص: ١١٨ .

(٦) انظر: الإيحيى: المواقف، ص: ١٣٢. الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٤٢ .

أشعريته - بأن الرؤية^(١) سواء أكانت متعلقة بالألوان أم بغيرها، فإنها أمر يُخلقه . لله
فى الحى على وفق مشيئته، ولا يُشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما^(٢) .

ويذكر صاحب المواقف أيضاً، أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون
مضيئاً^(٣)، أى أن الظلمة مانعة من الرؤية حيث تغيب الأشعة الداخلة إلى العين^(٤).
أما أن الظلمة شرط لرؤية بعض الأشياء، كالتى تلمع وترى بالليل من الكواكب
والشعل البعيدة ولا ترى فى النهار؛ فإن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة، بل
لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى، كما فى النهار فينفعل عن الضوء
الضعيف ويدركه^(٥) .

ب- الأضواء :

وأما الضوء، فهو اللون الظاهر على مراتب مختلفة، لأنه مشترك بين الألوان
كلها. وأما مراتبه ، فمنها ما هو قائم بالمضى لذاته وهو الضوء، كما فى الشمس؛
وبالمضى لغيره وهو النور، مثل القمر ووجه الأرض. بالإضافة إلى أن الإيجى يشير
إلى أن هناك شيئاً غير الضوء يترقق -أى يتلأأ ويلمع- على بعض الأجسام
المستتيرة، وكأنه شىء يفيض منها ويكاد يستر لونها. وهو إما لذات الجسم ويسمى
شعاعاً، وإما من غيره ويسمى بريقاً. كما يشير إلى أن نسبة البريق إلى الشعاع
كنسبة النور إلى الضوء^(٦) .

(١) أثبت العلم الحديث أن الرؤية أو كيفية الإبصار تتم كالتالى: عندما يسقط النور على الأجسام ينعكس
عنها، ثم يرد للعين ويعبر طبقاتها المختلفة حتى ينطبع على الشبكية، مكوناً صورة معكوسة للمرئى.
وهنا تتأثر ملايين الخلايا بهذا النور المنطبع عليها وتنقل تأثيراتها إلى الدماغ عبر الأعصاب، حيث يقوم
الدماغ بتحليلها وتفسيرها بالشكل الذى ندركه .

(٢) الإيجى: المواقف، ص: ١٣٣. الجرجانى : شرح المواقف ، ج٥، ص: ٢٤٤ .

(٣) الإيجى: المواقف، ص: ٣٠٤. وانظر: الرازى: المباحث المشرقية، ج٥، ص: ٣٠٤. البيضاوى: طوابع
الأنوار، ص: ١١٩ .

(٤) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٩١ .

(٥) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٣٣. الجرجانى : شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٤٦ .

وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، ج١، ص: ٢٠٤ ، ٣٠٥ .

(٦) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٣٣-١٣٥. الجرجانى : شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٥١-٢٥٦ .

٣- المسموعات :

تنقسم المسموعات عند الإيجي أيضاً إلى قسمين، هما: الأصوات والحروف؛ وسوف نتناولها على النحر التالي :

أ- الأصوات :

يرى بعض الفلاسفة أن الصوت هو تخرج الهواء، كما يرى بعضاً آخر أن الصوت هو القرع أو القلع. إلا أن الإيجي يرى أنه بديهى التصور كسائر المحسوسات، ولذلك فهو مستغن عن التعريف ومغاير لما ذكره كل منهم^(١). ولذلك فإن الصوت عنده هو تلك الكيفية القائمة بالهواء والتي يحملها الهواء إلى الصماخ^(٢)، فيسمع الصوت عندئذ لوصوله إلى القوة السامعة^(٣). ومن ثم، فإن الإحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له إلى حاسة السامع^(٤). وهنا يبدو أن الصوت له وجود خارج الصماخ، وإلا فكيف ندرك من أى جهة وصل إلينا^(٥).

- وقارن : الرازى : المباحث الشرقية، جـ ١، ص: ٢٩٦ - ٣٠١. البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١١٩.

(١) الجرجاني : شرح المواقف، جـ ٥، ص: ٢٥٧ . وانظر: الرازى: المباحث الشرقية، جـ ٥، ص: ٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) الصماخ: هو قناة الأذن الخارجية التى تنتهى عند الطبلية، وهو مدخل الصوت. (يوسف خياط: معجم المصطلحات العلمية والفنية، دار لسان العرب، بيروت، بلون تاريخ، ص: ٣٨٧).

(٣) دل العلم الحديث على أن الهواء مركب من جزيئات متشكلة من ذرات مختلفة، تتحرك عشوائياً بسرعة كبيرة. فإذا صدر الصوت من مصدر ما، فإنه يؤثر فى الجزيئات المحيطة بالمصدر، ويوجب اهتزازها بنحو متناسب مع شدته وضعفه، فتصطدم بالجزيئات القريبة منها، وتنتقل إليها حركة اهتزازها؛ ثم تصطدم التالية مما يليها وتنقل حركة الاهتزاز إليها. وهكذا دواليك حتى تصل إلى جهاز السمع -أعنى الأذن- فأول ما تصطدم به الجزيئات المرتجة هو غشاء الأذن، فترتج هو بالتالى ارتباطاً متناسباً معها، ويسبب حركة الأجزاء الداخلية لجهاز السمع، كالمطرقة والطبلية. ثم تنتقل هذه الاهتزازات بصورة رموز خاصة عبر الأعصاب إلى الدماغ الذى يقوم بتحليلها وتفسيرها بالصوت الذى نسمعه .

(٤) الجرجاني: شرح المواقف، جـ ٥، ص: ٢٦٠، ٢٦١. وانظر: البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١١٩، ١٢٠.

(٥) المرجع السابق، جـ ٥، ص: ٢٦٣، ٢٦٤. وانظر : الرازى: للمباحث الشرقية، جـ ١، ص: ٣٠٦، ٣٠٧. البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١٢٠.

وإذا ما صادم الهواء أملس كجبل أو جدار رجع إلى الوراء، فيحدث صوتاً هو الصدى مثل الكرة المرمية إلى الخائط. ولكن ليس لكل صوت صدى، إذ لا بد من مسافة وجسم أملس أو صلب^(١).

ب- الحروف :

يعرف ابن سينا الحرف بأنه كيفية التعرض للصوت، بها يمتاز عن مثله في الحد والثقل تميزاً في المسموع. أما الإيجي فإنه يرى أن ماهية الحرف أوضح مما ذكره ابن سينا، ولذلك فإن ما ذكره هو بمثابة التنبيه على خواصه وصفاته فحسب^(٢).

وتنقسم الحروف عند الإيجي إلى مصوته وهى حروف المد واللين، وإلى صامتة وهى ما سواها. وهى إما زمانية صرفة كالفاء والقاف، وإما آنية صرفة كالتاء والطاء، وإما آنية تشبه الزمانية كالراء والحاء والحاء. وهى أيضاً إما متماثلة كالباءين الساكنين، أو متخالفة بالذات كالباء والجيم، أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة^(٣).

ولكن هل يمكن الابتداء بالساكن؟

لا يوجد خلاف فى أن الساكن إذا كان حرفاً مصوتاً فلا يمكن الابتداء به، إنما الخلاف فى الابتداء بالساكن الصامت. فقد منعه قوم لأن التجربة عندهم دلت على امتناع الابتداء به؛ وجوزه آخرون - أى عدم جواز الابتداء بالساكن - لأن ليس فى لغة العرب إمكانية الابتداء به، وإنما يجوز الابتداء به فى لغة أخرى كما فى اللغة الخوارزمية مثلاً. والحق - كما يرى الإيجي - أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة فى اللغات بأسرها، ومنهم من لا يقدر على بعضها متفاوتاً بحسب القلة والكثرة. ولذلك فإنه يرى أن امتناع الابتداء بالحروف المصوتة إنما نشأ من ذواتها، لأنها مدات حاصلة من أشباع الحركات المتقدمة عليها^(٤).

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٦، ١٣٧. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص: ٤٩٢. وقارن:

الرازي: المباحث الشرقية، جـ ١، ص: ٣٠٨، ٣٠٩. البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١٢٠.

(٢) الجرجاني: شرح للمواقف، جـ ٥، ص: ٢٨٦، ٢٦٩، ٢٧١.

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ١٣٧. و انظر: حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص: ٤٩٢.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٧. الجرجاني: شرح المواقف، جـ ٥، ص: ٢٧٣، ٢٧٤.

أما اجتماع الساكنين، فيرى الإيحي أنه يجوز الجمع بين الساكنين في الصامت المدغم^(١) قبله مصوت. أما الصامتان، فقد جوزهم قوم ومنعه قوم آخرون^(٢).

٤- المدوقات^(٣):

وهي الطعوم، وأصولها -أى بسائطها- تسعة حاصل ضرب ثلاثة في ثلاثة؛ وذلك لأن الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما، ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما. وإذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة، فتقسم الطعوم بحسبها أيضاً^(٤).

وهذه الطعوم البسيطة تتركب منها طعوم لانهاية لها، وذلك إما بحسب التركيب، وإما بحسب تركيب الأسباب^(٥). فالبشاعة مرارة وقبض، والزعزعة ملوحة ومرارة. أضف إلى ذلك، أن الطعوم كلها ترد إلى الحرارة والكثافة^(٦).

٥- المشمومات :

يرى الإيحي أن المشمومات ليس لها اسم إلا من وجوه ثلاثة الأول باعتبار الملاءمة والمنافاة، فيقال: الملائم طيب والمنافر متن. الثاني بحسب ما يقارنها من طعم، كما يقال: رائحة حلوة أو رائحة حامضة. الثالث بالإضافة إلى محلها، كرائحة الورد والتفاح^(٧).

(١) الإدغام في اللغة إدخال الشيء في الشيء، يقال أدغمت الثياب في الرعاء إذا أدخلتها. وفي الصناعة إسكان الحرف الأول وإدراجه في الثاني، ويسمى الأول مدغماً والثاني مدغماً فيه. وقيل: هو إلباث الحرف في مخرجه مقدار إلباث الحرفين نحو مدّ وعدّ. (الجرجاني: التعريفات، ص: ١٤).

(٢) الإيحي: المواقف، ص: ١٣٧، ١٣٨. وانظر الجرجاني: التعريفات، ج٥، ص: ٨.

(٣) انظر: الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٣٠٩-٣١١. البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١٢٠.

(٤) الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٧٧.

(٥) انظر: الإيحي: المواقف، ص: ١٣٨، ١٣٩.

(٦) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٩٤.

(٧) انظر: الإيحي: المواقف، ص: ١٣٩ الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٨٥.

وقارن: الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٣١١. البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١٢١.

ثانيًا: الكيفيات النفسانية :

إذا كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها بحيث لاتزول عنه أصلاً، سميت ملكة؛ وإن لم تكن راسخة فيه سميت حالاً، لقبولها التغير والزوال بسهولة^(١)؛ وكل حال يصير ملكة بالتدريج قدر رسوخه^(٢). وتنقسم الكيفيات النفسانية عند الإيجي أيضاً إلى عدة أنواع هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة؛ ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والألم وغيرهما. وسوف نتناول هذه الكيفيات كما يلي:

١- الحياة :

إن الحياة عند الإيجي هي قوة تتبع اعتدال النوع، ويفيض منها سائر القوى الحيوانية، كقوة الحس، والحركة، والتغذية. فإذا حصل في مركب عنصرى اعتدال نوعى فاض عليه - بإذن الله تعالى - قوة الحياة، ثم انبعثت منها قوى أخرى مثل الحواس الباطنة والظاهرة، والقوى المحركة إلى جلب المنافع ودفع المضار . فالحياة - إذن - تابعة للاعتدال النوعى ومتبوعة لما عداها من القوى الحيوانية^(٣).

ويشير الإيجي إلى أن الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة، أى بجسم له صورة نوعية مخصصة، وكيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره. وأما عند المعتزلة، فالبنية المخصصة هي مجموعة من الجواهر الفردة التى يقوم بها تأليف خاص، لا يتصور قيام الحياة بدونها. ثم يصرح الإيجي بأشعريته - كما يفعل دائماً - فيقول: "ونحن لانشرطها - أى ونحن معشر الأشاعرة لانشرط البنية المخصصة - فى الحياة، بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الأجزاء التى لاتتجزأ"^(٤) وكان الله قادر على خلق حياة فى اليد بمفردها دون البدن^(٥).

(١) الإيجي: المواقف، ص: ١٣٩ . الجرجاني : شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٨٦ .

وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، ج١، ص: ٣١٩ .

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٩ . حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٩٥ .

وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، ج١، ص: ٣١٩ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٣٩ الجرجاني : شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٨٨ .

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٤٠ . الجرجاني : شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٩١-٢٩٣ .

(٥) حنفى من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٩٧ .

والموت عدم الحياة عما من شأنه أن يتصف بها، فالتقابل بين الحياة والموت
تقابل الملكة والعدم. وهذا يعنى أنه لا يوجد تعريف موجب للموت، لذا قيل: أنه
كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها. والخلق - كما يرى الإيجي -
معناه التقدير وليس الإيجاد، فتقدير الأمور العدمية جائز كتقدير الموجودات^(١).

٢- العلم :

يرى الإيجي أن العلم لا بد فيه من إضافة بين العالم والمعلوم، بها يكون العالم
عالمًا بذلك المعلوم، والمعلوم معلومًا لذلك العالم؛ وهو ما يسميه بالتعلق؛ ولذلك فإن
العلم هو صفة حقيقية ذات تعلق. وهذا يعنى أن هناك أمرين، هما: العلم وهو تلك
الصفة، والعالمية أى ذلك التعلق^(٢).

أما عند الحكماء؛ فالعلم هو الوجود الذهني^(٣) إذ قد يعقل ما هو نفى محض
وعدم صرف؛ ثم قد يطابقه - أى الوجود الذهني - أمر فى الخارج، وقد لا يطابقه.

وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية من السواد والبياض، والحركة
والسكون، ونظائرها. فمن حيث هو موجود فى الذهن فلا يحكم عليه العقل من هذه
الحيثية، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه فى الذهن، فيحكم عليه بأحكام آخر
مخالفة للأحكام الخارجية، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والفصلية، ويسمى
مثل ذلك معقولات ثانية^(٤).

وقد نفى المتكلمون الوجود الذهني لاستحالة أن يكون فى الذهن موضوعات
فى الخارج، مثل السواد والبياض وغيرهما. وأيضًا لاستحالة أن تكون ماهية الجبل
والسما في الذهن^(٥).

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٤٠. الجرجاني: شرح المواقف، ج٥، ص: ٢٩٤، ٢٩٥.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٤٠. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢.

(٣) يتوجب الإشارة هنا إلى أن الرازي فى مباحثه ممن يقولون بالوجود الذهني ويدافعون عنه. (د. أحمد
الطيب: مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، ص: ١٠٦. وانظر الرازي: المباحث المشرقية،
ج١، ص: ٤١-٤٣، ٣١٩-٣٢١).

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٤٠، ١٤١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٣، ٦.

(٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٤١.

أما الإيجي، فيرى أن الذى يحصل فى الذهن هو صورة السواد أو البياض، أى ماهيتها لاهويتها المضاف إليها الوجود الخارجى. ومن ثم فلا يلزم الاتصاف بتلك الصفات، كما لا يلزم اجتماع الضدين، لأن مثل هذه الأحكام والآثار إنما ترتبط بالهويات الخارجية للأشياء لا بصورها ولا بماهيتها. بالإضافة إلى ذلك، فإن هوية الجبل أو السماء الموجودة فى الخارج ليست حاصلة فى الذهن. أما المفهوم الكلى للجبل أو فى السماء فيمكن حصوله فى الذهن لأن المفهوم الكلى لا يتصف بصفات الأفراد^(١).

وبالجملة، فإن الوجود ذهنى غير الوجود الخارجى، لأن هوية السواد أو عين السواد لا تحصل فى الذهن لأنها ضد هوية البياض. وهذه الضدية نشأت من كونها موجوداً خارجياً له خصائص وآثار وأحكام، تتعاكس مع تلك التى تترتب على الهوية الأخرى المضادة. والهوية بهذا الاعتبار لا تحصل فى الذهن، وإنما الذى يحصل منها فى الذهن صورها الذهنية التى لا تتصف بهذه الصفات.

من أجل ذلك، فإن الجوهرية عند الإيجي مساوية للوجود، والوجود الذى يعنيه هو الوجود الواقعى ذلك الوجود المتعين الخارجى، الذى هو بالفعل دائماً. وكأن الكليات عنده لا تعد جواهر نظراً لوجودها ذهنى، وما هو ذهنى فليس جوهراً عنده. وهكذا يكون الجوهر هو جوهر واحد حقيقى، وهو الجوهر الحسى الشخصى المتعين أى الجوهر الأول^(٢). كما سوف نشير فى القسم الثانى من هذا البحث.

ولكن كان العلم عند الإيجي صفة ذات تعلق، فهل يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين؟

لا يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين فى الخارج أو الواقع، وإنما يجوز ذلك فى

(١) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٤١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٧-١٧. أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية، ص: ١١٠-١١٢.

وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٣٢١، ٣٢٢.

(٢) د. سامى نصر لطف: فكرة الجوهر فى الفكر الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨م، ص: ٢٢٤.

العقل أو الذهن فقط، لأن العقل لا يمنع تعلق علم واحد بمعلومين، وهو ما يسمى بالإمكان الذهني؛ ولا يلزم منه الإمكان بحسب نفس الأمر لجواز أن يكون ممتنعاً في نفسه. لكن العقل لم يطلع على وجه استحالة والاستدلال على إمكانه في نفسه؛ بأن العلم المتعلق بكون السواد مضاد للبياض، إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما، بل بمطلق المضادة. وأما ما يتعلق بالمضادة المخصوصة فهو مفهوم متعلق بهما، والعلم بها موقوف على العلم بهما معاً، فليس هناك علم واحد تعلق به معلومان^(١). ومن ثم فكل علم متعلق بمعلومه لضبط العلم، وإلا لتنازع المعلوم علوماً كثيرة، ولتنازعت العلوم الكثيرة معلوماً واحداً^(٢).

ثم يشير الإيجي بعد ذلك إلى الفرق بين الجهل المركب والجهل البسيط فالجهل المركب عبارة عن اعتقاد حازم غير مطابق، وهو ضد العلم. أما الجهل البسيط فهو مجرد عدم العلم؛ ولذلك يقرب منه السهو والغفلة والذهول والنسيان^(٣).

وإذا كانت إدراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الإيجي تعد علماً بمتعلقاتها، فالسمع علم بالمسموعات، والإبصار علم بالمبصرات؛ وكذلك الحال في الإدراك باللمس والذوق والشم. فهذه الحواس وسائل إلى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها، كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوصل بها إلى العلوم المستندة إليها^(٤). ولذلك تمتاز الصورة العقلية عن الخارجية بأنها غير متمانعة في الحلول، بل متفاوتة تحل الكبيرة محل الصغيرة، ولا ينمحي الضعيف بالقوى ولا يجب زوالها وإذا زالت سهل استرجاعها^(٥).

ولما كان الشيء عند الإيجي قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة، فإنه يمكن تقسيم العلم إلى تفصيلي وإجمالي، وأيضاً إلى فعلي وانفعالي. أما العلم التفصيلي، فهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه. وأما الإجمالي، فهو ما يكون في الذهن دفعة، فنلاحظ

(١) الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٣، ٢٤. وانظر: أبو رشيد النيسابوري: مسائل في الخلاف، ص: ٣١٠-٣١٣، ٣٣٣.

(٢) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٤٩٨.

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ١٤٢، ١٤٣.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٤٣. والجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٧.

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

جميع أجزائه ضرورة. والعلم الفعلى هو أن تتصور أمراً ثم نوجده، والإنفعالى هو أن يوجد أمراً ثم نتصوره، فالفعلى قبل الكثرة، والإنفعالى بعدها. لهذا، فإن علم الله تعالى فعلى لأنه السبب لوجود الممكنات^(١).

وكذلك يشير الإيجي إلى مراتب العقل الأربعة كما هو الحال عند الفلاسفة، وهى: العقل الهيولانى، وهو الاستعداد المحض وقوة خالية عن الفعل. والعقل بالملكة، وهو عقل حادث وظيفته العلم بالضروريات والإحساس بالجزئيات. والعقل بالفعل، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات. والعقل المستفاد الذى تحضر فيه النظريات ولا تغيب عنه^(٢).

ويناقش بعد ذلك مسألة العلم الضرورى والعلم النظرى من خلال طرح السؤال التالى: هل ينقلب العلم الضرورى نظرياً والعلم النظرى ضرورياً؟

والإجابة هنا بالنفى تارة وإلا لجاز الخلط عن الضرورى، وهو محال بالوجدان؛ وبالإثبات تارة أخرى لتجانس العلوم. أو النفى فى الضرورى الذى هو شرط لكمال العقل، والإثبات فيما عدا ذلك. ويجوز انقلاب النظرى إلى ضرورى اتفاقاً عند الإيجي، وذلك بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به^(٣).

ولكن إذا كان العلم النظرى يستند إلى العلم الضرورى، فهل يستند العلم الضرورى إلى العلم النظرى؟

تتأرجح الإجابة أيضاً بين النفى لاقتضائه توقف الضرورى على النظرى، وبين الإثبات لأن العلم بامتناع اجتماع الضدين مبنى على وجودهما^(٤).

وأخيراً يشير الإيجي إلى أن محل العلم الحادث غير متعين عقلاً، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر أراد، ولكن النقل دل على أنه القلب. وبذلك يختلف عن الفلاسفة لأن محل الكليات عندهم النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات

(١) المرجع السابق، ص: ١٤٤، ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٤٥.

(٣) حنفى: من العقيلة إلى الثرة، ج١، ص: ٥٠٠.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الحواس العشرة الظاهرة والباطنة^(١). ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة، ولكن إدراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلة الجسمانية. فالنفس الناطقة تحكم بالكلى على الجزئى، فلا بد أن تكون عاقلة لهما^(٢).

٣- الإرادة :

الإرادة عند المعتزلة هي اعتقاد النفع أو ظنه، وقيل: ميل يتبع ذلك وهو مغاير للعلم^(٣). وأما عند الأشاعرة، فهي صفة مخصصة لأحد المقدورين ولذلك، فالإرادة عند الإيجي غير مشروطة باعتقاد النفع أو الميل إليه، وإنما هي استواء الطرفين دون ما حاجة إلى مرجح، مثل الهارب من السبع على طريقين متساويين، والعطشان الذى لديه قدحان من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع الذى لديه رغيفان^(٤).

والإرادة عند الإيجي مغايرة للشهوة لأنها تتعلق بنفسها دون الشهوة، كما أنها قد تكون للكراهية مثل الدواء دون أن تشتهيه بل تنفر عنه. بالإضافة إلى أنها غير التمنى حيث تتعلق بمقدور حاضر أو مستقبل غير محال أو ماض^(٥).

ولكن هل إرادة الشيء كراهة لضده؟

إن شرط كراهة الضد هو الشعور به اتفاقاً، وقد لا يشعر به؛ فتنفك الإرادة عن كراهة الضد، فلا تكون نفسها^(٦). وبالجمل، فإن أمور الحياة ليس فيها تضاد عقلى، فقد يريد الإنسان الشيء ويكره ضده^(٧).

ثم يرى الإيجي أن الإرادة الإلهية أو القديمة توجب المراد اتفاقاً، والحادثة لا توجبه اتفاقاً. وهو عكس ما ذهب إليه النظام حيث أن الإرادة الحادثة عنده

(١) الإيجي: المواقف، ص: ١٤٨ .

(٢) الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٦٣ .

(٣) انظر: د. سميح دغيم: فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢م، ص: ١٩٥-١٩٨ .

(٤) الإيجي: المواقف، ص: ١٤٨، ١٤٩. وانظر: حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٠٢ .

(٥) المرجع السابق، ص: ١٤٩ .

(٦) المرجع السابق، ص: ١٤٩، ١٥٠ .

(٧) حنفى من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٠٢ .

توجب المراد إذا كانت قصداً إلى الفعل، فالتصد يتقدم على الفعل قبل العزم والجزم^(١).

٤- القدرة :

يعرف الإيجي القدرة بأنها صفة وفق الإرادة، فيخرج ما لا يؤثر كالعلم وما لا يؤثر لاعلى وفق الإرادة كالطبيعة؛ أو أنها ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة. وأما القدرة الحادثة، فهي لا تؤثر وليست مبدأ لأثر، وإن كان لها تعلق بالفعل يسمى كسباً، لأن فعل العبد بقدرته واقع بقدرة الله^(٢). وهذا يعنى، نفى الفعل عن الطبيعة وعن الإنسان لإثبات القدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى، فالله تعالى هو الفاعل على الحقيقة.

من أجل ذلك، يجوز وجود مقدور بين قادرين لإثبات أن قدرة العبد غير مؤثرة مع شمول قدرة الله تعالى. فلا توجد قدرتان مؤثرتان وقدرتان كاسبتان، لأن الكسب - كما ذكرنا - هو أن يخلق الله تعالى فعلاً متعلقاً للقدرة الحادثة، فلا تعلق هذه القدرة بفعل خارج عن محلها^(٣).

ولما كانت القدرة عن الإيجي تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة، فإن نسبتها إلى الضدين سواء. ولهذا فهي قبل الفعل وليست معه، كما هو الأمر عند الأشعرى وغيره من المتكلمين^(٤). ولما كانت القدرة تطلق أيضاً على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، فهي لاتعلق بضدين في حال الفعل. وذلك لأنها بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى الآخر لاختلاف الشرائط^(٥).

وتعرف القدرة الحادثة عند الإيجي عن طريق الوجدان، إذ يشعر بها كل

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٤٨، ١٤٩. دغيم: فلسفة القدر، ص: ٢٠٩.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥٠ الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٧٧-٨٤.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥١ الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٨٤-٨٦.

وقارن: دغيم: فلسفة القدر، ص: ٢٣١، ٢٣٢.

(٤) انظر: دغيم: فلسفة القدر، ص: ٢٢٧-٢٢٩.

(٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥٣، ١٥٤. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٠٢-١٠٦.

وقارن: الرازي: للباحث المشرقية، ج١، ص: ٣٨٢، ٣٨٣.

إنسان من نفسه. وقد تسبب عندما يأتي الفعل من بعض دول الآخر، فيظهر الفرق بين القدرة والعجز. فأنقدرة -إذن- إحساس بديهي يدركه كل إنسان بوجوده، حتى عند وجود الموانع التي تسبب العجز الطارئ^(١).

ولذلك، فإن العجز عرض مضاد للقدرة وليس عدم القدرة أو نفيًا للعرض، فالقدرة هي الأساس والعجز طارئ عليها. أما عجز المتحدى عن معارضة القرآن، فهي قدرة نسبية على التحدى والخلق والإبداع، وليست عجزًا إلا عند من قال بصرف الدواعي، ومن جعل فعل الله تعالى مسببًا لعجز، وإرادة الله تعالى نفيًا للإرادة الإنسانية^(٢).

ثم يطرح الإنجي بعد ذلك سؤالاً حول ما إذا كان المقدور تابعاً للعلم أم للإرادة. ويدون 'إجابته' عليه من خلال رأى كل من المعتزلة والأشاعرة. فعند المعتزلة يكون المقدور تابعاً للإرادة لأنها حقيقة القدرة، ولا يكون تابعاً للعلم لأن صاحب الملكة يصدر عنه أفعال لا يقصدها. والعلم بذاته المبني على تصديق يتحول بالضرورة إلى فعل متجاوز للقدرة على خلاف العلم الأقل تصديقاً واقتناعاً، فإنه في حاجة إلى القدرة^(٣). وأما عند الأشاعرة، فقد حكموا بأن مقدرات العباد مخلوقة لله تعالى بإرادته المتعلقة بتفاصيلها^(٤).

وأيضاً فيما يتعلق بما إذا كان النوم ضدًا للقدرة، فيرى أن المعتزلة وكثيراً من الأشاعرة قد اتفقوا على امتناع صدور الأفعال المتقنة المقصودة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة. أما الرؤية، فهي خيال باطل عند المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة، لفقد شرائط الإدراك. وعند الأشاعرة لخلاف العادة، أى لم تجر عادته تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم، ولأن النوم ضد الإدراك فلا يجامعه، فلا تكون الرؤيا

(١) انظر: الإنجي: المواقف، ص: ١٥١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٨٦-٨٨. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٠٤.

(٢) انظر: الإنجي: المواقف، ص: ١٥٤. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٠٦-١٠٨. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٠٥.

(٣) الإنجي: المواقف، ص: ١٥٤، ١٥٥. وانظر: حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٠٤.

(٤) الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٠٩.

إدراكًا حقيقيًا بل من قبيل الخيال^(١).

ويفرق الإيجي كذلك بين القدرة وكل من المزاج والخلق. فالمزاج غير القدرة لأنه من جنس الكيفيات المحسوسة بينما القدرة من الكيفيات النفسانية. وقد يمانع المزاج القدرة لأنها بها إرادة ورؤية وقصدًا في حين أن المزاج أقرب إلى الخلق والطوى. وأما الخلق، فهو منكته تصدر عنها الأفعال بالارؤية، وينقسم إلى فضيلة ورذيلة؛ فالفضيلة الوسط والرذيلة الأطراف. ولذلك فهو مغاير للقدرة سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء^(٢).

٥- اللذة والألم :

يرى الإيجي أن اللذة والألم بديهيان يشعر كل إنسان بهما، فلا يعرفان. وأن اللذة هي إدراك الملائم، والملائم هو كمال الشيء الخاص به، والألم هو إدراك المنافي. فاللذة والألم صفتان مختلفان في نسبتتهما إلى الذات المشخصة لوضوح أساسها الإنساني الخاص، وما بهما من نقص وعيب وسلب وعدم^(٣) والإيجي هنا متأثر بالفلاسفة وخاصة ابن سينا^(٤).

٦- الصحة والمرض :

أما الصحة، فهي ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال الموضوعة منها سليمة، وهي تختص بالحيوان أو الإنسان. ولذلك فهي كيفية لبدن الحيوان أو الإنسان، وهي

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١١١، ١١٢.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥٦، ١٥٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٢٢، ١٢٣.

حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٠٣.

وقارن: الرازى: المباحث الشرقية، ج١، ص: ٣٨٢، ٣٨٥-٣٨٧.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٣٤، ١٤٤. حنفى: من

العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٠٩.

وقارن: الرازى: المباحث الشرقية، ج١، ص: ٣٨٧-٣٩٩.

(٤) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ٢٤٥. د. بيومي مذكور: اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة

الثقافة، العدد ٦٩١، ١٩٥٢م) ص: ١٠.

متقبل المرض'. والإيجي هت متأنر أَيْضاً بابن سينا^(١).

ثالثاً: الكيفيات الكمية :

تمثل الكيفيات الكمية مرحلة انتقالية من الكيفيات المحسوسة والكيفيات النسبية إلى مقولتي النسبة والإضافة. نستبين يدور فيهما اجتماع عرض الكم والكيف معاً إلحاقاً بالكم واسترداداً له. فالكيفيات الكمية هي التي تعرض للكم إما وحدها فتكون المنفصلة كالزوجية والفردية، أو المتصلة مثل التثليث والتربيع؛ وإما مع غيرها كالحلقة والزاوية^(٢).

يشير الإيجي هنا إلى أن القدماء قد اعتمدوا على تعريفات المهندسين للخط والدائرة والكرة والأسطوانة والمخروط. فالخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متواربة؛ والكرة شكل يحيط به خط في وسطه نقطة، جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء. والكرة جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة، جميع النقط الخارجة منه سواء. والأسطوانة شكل يحيط به دائرتان من طرفيه، هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط متواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه، والمخروط جسم أحد طرفيه دائرة والآخر نقطة، ويصل بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة^(٣).

ولكن هذه التعريفات تعد أموراً وهمية لا يعلم وجودها خارجاً، إلا أنه يمكن الاستدلال بأحكامها على أحوال الأمور العينية؛ وهذا يمكن أن نجده في علمي

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٥٩. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٤٤-١٥١.

وقارن: الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٣٩٩-٤٠٦.

(٢) انظر: ابن سينا: الشفاء (المنطق - المقولات) تحقيق جورج قناتس، محمود الخضيرى، أحمد فؤاد الأهواني، سعيد زايد، مراجعة وتقديم: د. يوسى مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص: ٢٥٣. ابن سينا: القانون في الطب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ج١، ص: ٧٤.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٠. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٥١-١٥٥. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٠.

(٤) الإيجي: المواقف، ص: ١٦٠.

حسب و هندسة .

رابعاً: الكيفيات الاستعدادية :

وهي أما استعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفاً أو ميلاً أو تأثيراً، وإما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة. وأما قوة الفعل كالقوة على المتسارعة فليست من الكيفيات الاستعدادية، لأن العلم بهذه الصناعة والقدرة على هذا الفعل من الكيفيات النفسانية. وأما صلابة الأعضاء التي ينبغي أن يتميز بها المصارع، فهي من الكيفيات الملموسة^(٢).

النوع الثالث: مقولة النسبة :

تأتى مقولة النسبة عند الإيجي في صيغة الجمع "النسب" في حين أن الكم والكيف والإضافة في صيغة المفرد. والنسب من الأعراض بأنها متغيرة، وهي أقرب إلى مباحث الكم لأنها تشمل الأكوان أو الأين، وبالتالي فهي أقرب إلى المكان أحد مباحث الكم. وقد ارتبطت مباحث النسبة أيضاً بمباحث الجواهر لأنها تتعلق بأعراض الأجسام، مثل: الحركة والسكرن، والمماسسة والمجاورة، والاجتماع والافتراق والتأليف. كما أنها ترتبط بالكيفيات المحسوسة لأنها مدركة حسياً عن طريق البصر أو اللمس^(٣).

والإيجي - كغيره من المتكلمين - ينكر المقولات النسبية إلا الأين أو الكون لعدة وجوه، منها: أنها لو وجدت لزم التسلسل لأن محلها يتصف بها، ووجودها إليه نسبة؛ ولأن أجزاء الزمان بعضها لبعض نسبة. ولو وجدت الإضافة، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين، فيوجد المتقدم والمتأخر معاً. وأيضاً لو وجدت لزم اتصاف الله تعالى بالحوادث، لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه، وقبله بأنه متقدم عليه، وبعده لأنه متأخر عنه^(٤).

(١) الجرجاني : شرح المواقف، ج٦، ص: ١٥٧ .

(٢) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٦١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٥٨، ١٥٩ .

(٣) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١١ .

(٤) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٦١. الجرجاني : شرح المواقف، ج٦، ص: ١٥٩، ١٦٠. حنفي: من

العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١١ .

ولما كان الأين أو الكون عند الإيجي ينحصر في دراسة الحركة، ولما كانت الحركة عنده تختلف عن مفهومها عند الفلاسفة. فلا بد من الإشارة إلى موقف كل منهما بصدد هذا حتى يتبين لنا موقفه الحقيقي، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الكون أو الحركة عند الإيجي :

ترتبط الحركة عند الإيجي بتصوره للمكان أو المسافة على أنها مكونة من أجزاء لا تتجزأ، فكل حركة هي عبارة عن جوهر فرد أو جزء لا يتجزأ. ولذلك يفسر الحركة بحصول الجوهر في الحيز أو المكان، وحصوله في الحيز يتعلق بذات الجوهر وليس بصفة قائمة؛ لأن الحصول في الحيز عنده من خلق الله فحسب^(١). وكان الله تعالى عند الإيجي يتدخل في تكوين الأشياء وكيونتها وسكنها في المكان^(٢).

ويقسم الإيجي الأكون إلى أربعة أنواع، لأن الحصول في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أم لا. والثاني إن كان مسبقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبقاً بحصوله في حيز آخر فحركة. فالسكون حصول ثان في حيز أول، والحركة حصول في حيز ثان. وأما الأول، فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق، وإلا فهو الاجتماع. فالاجتماع واحد والافتراق مختلف. لأن منه قريباً وبعداً ومجاورة^(٣). ومن ثم فالأكون الأربع عند الإيجي، هي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون^(٤).

وعلى الرغم من ذلك، فإن الإيجي يرى أن الكون أو الحصول في الحيز هو نوع واحد في الحقيقة، وأن المميزات التي تميزت بها تلك الأنواع التي ذكرناها بعضها بعضاً هي أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج. وبالتالي لا توجب هذه

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٢. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٦٢-١٦٥.

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٢.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٢، ١٦٣. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٦٥-١٧١.

(٤) قارن: ابن متوية: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص: ٤٥١. الرازي: المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م، ج٤، ص: ٣٠٩. بمنى الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، ص: ٧٨، ٧٩.

المميزات اختلافًا في الماهية ولا هي الهوية الشخصية^(١)

ولما كان التحيز يُوجب أن يكون الجوهر كائناً في جهة متى حصل عقيب صده فهو حركة، وإذا بقي كائناً في جهة أزيد من وقت واحد فهو في سكون^(٢) ولما كانت الحركة شرطاً ضرورياً في تكون الجسم وبقائه، فهل هذه الحركة تنقسم على جميع أجزاء وجواهر الجسم، أم يمكن أن يتحرك بعض أجزاء الجسم فقط، وتحل الحركة في بعض الأجزاء دون بعضها؟

يوضح الإيجي هنا أن المتكلمين قد اختلفوا حول هذه الفكرة، وقد أخذ هذا الخلاف بينهم صورتين، الأولى: إذا تحرك الجسم تحرك الجوهر الظاهر منه اتفاقاً، ثم اختلفوا في المتوسط الباطن. والثانية: إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل المحاذاة، فالمستقر متحرك. ثم يشير إلى أن موضوع الحركة والسكون قد تغير إلى موضوع التأليف والمجاورة والمماسية، لأن كل جوهر فرد محفوف بستة جواهر أخرى من جهاته الست؛ فالجوهر الفرد له ست مماسات وست مباينات^(٣). ومع ذلك، فإن إثبات الجهة لا يعنى الانقسام إلى ما لانهاية، لأن الجهات أعراض وليست جواهر أو هي نسب وليست ذوات^(٤).

ثانياً: الكون أو الحركة عند الفلاسفة :

يعرف الفلاسفة الحركة بأنها "كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة"^(٥)، لأن كل ما هو بالقوة لا يكون بالقوة دائماً، بل يكون تارة بالفعل وتارة أخرى بالقوة. فالمتحرك له حركة بالفعل، وهو أمر حصل له بعد أن لم يكن، فهو كمال له^(٦). فلا بد أن نميز هنا بين كمال محض لا يكون فيه شيء من القوة أصلاً، وهو نهاية الحركة؛ وكمال آخر يحفظ ما هو بالقوة، ولا يوجد إلا بوجود القوة

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٣. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٧١، ١٧٢.

(٢) بمنى الخولي: الطبيعيات في علم الكلام، ص: ٧٩.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٣-١٦٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٧٢-١٨٢.

(٤) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٢٦.

(٥) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ١٧٠.

(٦) الإيجي: المواقف، ص: ١٦٧. وأيضاً: الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٨٩-١٩١.

المقترنة به^(١) .

وهنا يوضح الإيجي أن رأى الفلاسفة فى الحركة قريب مما قاله قدماءهم من أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدريج^(٢)؛ ولكن أرسطو واتباعه كابن سينا إذا كانوا قد عدلوا عن ذلك، فلأن التدريج هو وقوع الشيء فى زمان بعد زمان، فيقع فى تعريفه الزمان وهو يعرف: بأنه مقدار الحركة، فيلزم الدور^(٣) .

وللحركة عند الفلاسفة معينان، الأول: التوجه، وهو كيفية بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى. والثانى: الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها ولاوجود لها إلا فى التوهم^(٤).

أما المقولات التى تقع فيها الحركة، فهى أربع، الأولى: الكم وتقع فيه الحركة على وجهين، الأول: التخلخل، وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر؛ وضده التكاثف، والثانى: النمو، وهو ازدياد بحسب الجسم بما ينضم إليه وبداخله فى جميع الأقطار بنسبة طبيعية؛ وعكسه الذبول . والثانية: الكيف، والحركة فيه تسمى استحالة، كما يسود العنب ويسخن الماء؛ إذ أنها تدل على انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى على سبيل التدريج . والثالثة: الوضع مثل حركة الفلك على نفسه، فإنه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان إلى مكان ويتبدل بها وضعه. والرابعة: الأين، وهو النقلة التى يسميها المتكلم حركة، فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة^(٥) .

(١) انظر: العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ١٩٤ .

(٢) انظر ابن سينا: النجاة، ص: ١٧١ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٧، ١٦٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٩٥، ١٩٦ .

وقارن: العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ١٩٤ .

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١٩٧-٢٠٣. حنفى: من

العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٥ .

(٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٦٩، ١٧٠. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٠٤-٢١٣ .

وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٥٦٩-٥٨٢. ابن سينا: النجاة، ص: ١٧١، ١٧٢ .

العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢٠٣-٢١٢ .

أما المضاف، فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها، فإن كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف قبلهما المضاف أيضاً. وأما متى، فإن وجوده لجسم يتبع الحركة، فالانتقال من متى إلى متى آخر أمر يقع دفعة، كالانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر. وهو كالإضافة والملك لأنهما نسبة تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار^(١).

وأما أن يفعل وأن يفعل، فقد يظن أن فيهما حركة لعدة أسباب، عنى ابن سينا بلفعها^(٢). والإيجي أيضاً حيث يقول: "والحق أنهما تبع الحركة إما في القوة إرادة كانت أو طبيعة أو في الآلة؛ وإما في القابل"^(٣).

أضف إلى ذلك، أن الفلاسفة تقول بضرورة تبدل الجوهر وتغيره، وتؤكد أن هذا التغير الذي يحدث في الجوهر يعد تغيراً فجائياً دفعياً تدريجياً، وكأنه طفرة تحدث ضربة واحدة وليس تطوراً يحدث يسيراً. كما أنهم يضعون اعتباراً لمسألة الاشتداد والتضعف أو التزيد والتنقص من حيث عدم خضوع الجواهر لها، أو انتفاء هذه الصفة عن الجوهر يؤدي إلى عدم إمكان وجود الوسط بين الشيء وضده، الذي سيصير إليه من خلال الحركة أو التغير. ويترتب على هذا أن يحدث التغير فجأة وليس تدريجياً، فتنتفي الحركة الجوهرية وإن ثبت التغير الجوهرى^(٤). ثم يشير الإيجي بعد ذلك إلى أن العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية، وإلا دامت الحركة بدوامها؛ وليست الطبيعة أيضاً لأنها ثابتة. فإن لم تكن المادية أو الصورية فلم تبق إلا الفاعلة أو الغائية^(٥).

-
- (١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٧١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢١٩-٢٢٣. وقارن: الرازي: المباحث الشرقية، ج١، ص: ٥٩٣. ابن سينا: النجاة، ص: ١٧١. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢١٢، ٢١٣.
- (٢) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ١٧٣. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢١٤، ٢١٥.
- (٣) الإيجي: المواقف، ص: ١٧١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٢٣، ٢٢٤.
- (٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٧٠-١٧١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ١١٣. وقارن: الرازي: المباحث الشرقية، ج١، ص: ٥٨٣-٥٩٣. ابن سينا: النجاة، ص: ١٧١. سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٣٧٨-٣٧٩. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢٠١-٢٠٣.
- (٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٧١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٢٩-٢٣٠. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٦.

وتقتضى الحركة أموراً ستة، هي: ما به أى الفاعل، وماله أى المحل، وما فيه أى المقولة، وما منه أى المبدأ، وما إليه أى المنتهى، ثم المقدار أى الزمان. ومع ذلك، فالحركة واحدة ومدتها إما شخصية، أو نوعية، أو جنسية. والأولى وحدة ماله، والثانية وحدة ما فيه وما منه وما إليه، والثالثة وحدة ما فيه فقط^(١).

وقد تكون الحركات متضادة بشرط دخولها تحت جنس واحد؛ وتضاد الحركات ليس لتضاد فيه، بل لتضاد ما إليه أى الغاية والمنتهى^(٢). كما أن الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع: إما بحسب المسافة أو بحسب الزمان، ثم بحسب المتحرك. بالإضافة إلى أن ما يوصف بالحركة أما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أو بالعرض، مثل السفينة والراكب، والأول أما أن تكون الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية، أو فيه مع الشعور وهى الإرادية، أولاً وهى الطبيعية مثل حركة النبات^(٣).

والحركة عند المتكلمين إما سريعة وهى التى لاتتخللها سكّنات كثيرة، وإما بطيئة وهى التى تتخللها سكّنات كثيرة. إلا أن الفلاسفة - وابن سينا بصفة خاصة - يرفضون تفسير الحركة السريعة والبطيئة بأنها تتخلل السكّنات أو عدمه. فالسكون لا وجود له - فيما يرى ابن سينا - والدليل على ذلك: أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكّنات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب السكّنات المتخللة، فإذا عدا فرس أشد عدو كانت حركته أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة، ويكون زيادة سكّناته على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكّنات الكثيرة. هذا من ناحية^(٤).

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧١-١٧٣. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٢٩-٢٣٦.

حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٦.

(٢) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧٣-١٧٤. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٣٦-٢٤٧.

حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٦.

وقارن: ابن سينا: النجاة، ص: ١٨٢-١٨٥.

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٧٤، ١٧٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٤٨-٢٥١.

حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٦.

(٤) الإيجى: المواقف، ص: ١٧٥، وانظر: ابن سينا: الشفاء (الطبيعات - السماغ الطبيعى) تحقيق: سعيد -

ومن ناحية أخرى، يستخدم ابن سينا فكر الظل لإثبات عدم تكون الحركة من أجزاء لا تتجزأ، فيرى أنه إذا أغررنا خشبة في الأرض، فإذا كانت الشمس في أفقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي، ولا يزال يتناقص إلى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع فلك الشمس إن وقف الظل جاز في الثاني والثالث. فيجوز أن يتم فلك الشمس الدورة والظل بحاله، وإن تحرك جزء كان بإزاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل. فثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل مكينات^(١).

وأخيراً يشير الإيجي إلى أن علة البطء في الحركة الطبيعية تكون بممانعة المخروق، وفي الحركة القسرية والإرادية إنما تكون بممانعة الطبيعة. كما يشير إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوناً، وأن كل حركة مستقيمة تنتهي إلى سكون^(٢).

النوع الرابع : مقولة الإضافة :

يرى الإيجي أن الإضافة هي إضافة شيء لشيء آخر، مثل أن الأبوة هي قلعة مقولة بالقياس إلى الغير أي البنوة. وأن للمضاف خاصيتين، الأولى: التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج؛ والثانية: وجوب التكافؤ في النسبة، ويعبر عنه بالانعكاس. كما يشير إلى أن الإضافة لا تستقل بوجودها، فيكون تحصلها تبعاً لتحصل إلحاقها بالغير^(٣).

ويقسم الإيجي الإضافة إلى عدة أقسام، الأول: التوافق كالجوار والتخالف كالأب والابن. الثاني: الإضافة لصفة واحدة من المضافين مثل العشق، أو لصفة في

- زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص: ١٩٤. ابن سينا: الهداية: تحقيق: د. محمد إسماعيل عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٤م، ص: ١٤٦.

(١) الإيجي: المواقف، ص: ١٧٥، ١٧٦. وانظر: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات - السماع الطبيعي)، ص: ١٩٣، ابن سينا: النجاة، ص: ١٧٨، ١٧٩، ابن سينا: الهداية، ص: ١٤٣، ١٤٤.

وقارن: الرازي: المباحث المشرقية، ج١، ص: ٦٠٢-٦٠٤.

(٢) انظر: الإيجي. المواقف، ص: ١٧٦، ١٧٧ الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٥٤-٢٦١. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٦، ٥١٧.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٧٧-١٧٩. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٦١-٢٦٦. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥١٨.

أمرهما كالعاطفة. الثالث: أقسام المعادلة مثل الغالب والقاهر والمانع، وفي الفعل والانعزال مثل القطع والكسر، وفي المحاكاة مثل العلم والخبر، وفي الاتحاد مثل المجاورة والمشابهة. الرابع: الإضافة قد تعرض للمقولات كلها، فالجوهر كالأب والابن، والكم كالصغير والكبير والقليل والكثير، والكيف كالأحر والأبرد، والمضاف كالأقرب والأبعد، والأين كالأعلى والأسفل، والمتى كالأقدم والأحدث، والوضع كالأشد الحناء وانتصاباً، والملك كالأكسى والأعزى، والقفل كالأقطع، والانعزال كالأشد تسخناً. الخامس: وجود اسم لها من الطرفين أو من أحدهما أعدم وجوده منهما. السادس: قد يوضع لها ولموضوعها اسم، فيبدل عليها بالتضمن^(١).

ويضيف الإيجي التقدم والتأخر إلى أقسام الإضافة، ثم يبين موقف كل من الفلاسفة والمتكلمين منهما. فعند الفلاسفة يقال التقدم والتأخر على خمسة أوجه، الأول: بالعلية مثل تقدم المضيء على الضوء؛ الثاني: التقدم بالذات، مثل تقدم الواحد على الاثنين؛ الثالث: التقدم بالزمان، مثل تقدم موسى على عيسى عليهما السلام؛ الرابع: التقدم بالشرف كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما؛ الخامس: التقدم بالرتبة بأن يكون أقرب إلى مبدأ معين، والترتب إما عقلي كما في الأجناس، أو وضعي كما في صفوف المسجد. وأما عند المتكلمين، فهناك نوع آخر من التقدم، كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض^(٢).

وأخيراً يتضح لنا مما سبق أن الغرض الأساسي عند الإيجي - وغيره من الأشاعرة - من دراسة أنواع الأعراض، هو التأكيد أن هناك ارتباطاً ضرورياً بين هذه الأعراض وبين الجوهر أو الجسم. وذلك لأن إثباتهما معاً سيؤدي إلى إثبات حدوثهما، وبالتالي حدوث العالم. فما الجوهر أو الجسم وطبيعته عند الإيجي؟

(١) انظر. الإيجي المواقف، ص ١٧٩ الجرجاني: شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٦٦-٢٦٨. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٥١٨.

(٢) انظر الإيجي. المواقف، ص ١٧٩، ١٨٠. الجرجاني: شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٦٩-٢٧٢. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٥١٩.

ثالث: مبحث الجواهر

يبدأ الإيجي مسألة الجواهر أو الأجسام بدراسة أقسام الجواهر عند الحكماء، فيشير إلى أن الجواهر عندهم ينقسم إلى خمسة جواهر، فهو صورة إن كان حالاً، وهيولى إلى كان محلاً: وجسمًا، إن كان مركبًا منهما؛ وإن كان لا حالاً ولا محلاً، فإنه يكون نفسًا إن تعلق بالجسم تعلق التدبير، وعقلًا إن لم يكن كذلك^(١) فاجواهر عند الحكماء -إذن- منحصرة في خمسة، هي الصورة، وهيولى، والجسم، والنفس، والعقل^(٢).

ولما كانت هذه القسمة قائمة على نفى الجواهر الفرد، ولما كانت لا تتم أيضًا إلا بعد بيان أن الحال في الغير قد يكون جوهريًا، وإن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر، ولم يثبت شيء منهما. فإن الإيجي يشير إلى تقسمة ذاتها من وجهة نظره، بأنه إذا كان الجواهر له أبعاد ثلاثة فهو جسم، وإن كان جزؤه به بالفعل فصورة، وإلا فمادة. وإن لم يكن جزءًا وكان متصرفًا فيه فنفس، وإلا فعقل. وعلى الرغم من ذلك، يؤكد الإيجي أنه لا جواهر إلا المتحيز، فإما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أو لا يقبلها وهو الجواهر الفرد^(٣).

والجواهر الفرد عند الإيجي لا شكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد هو الكرة أو حدود وهو الضلع، ولا يتصور ذلك فيما له جزء، فإن الحد هو النهاية ولا تعقل إلا بالنسبة إلى ذى النهاية. وأما القائلون بأن له شكلًا، قد شبهوه أحيانًا بالكرة، أو المربع، أو المثلث، وغيره من الأشكال^(٤).

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٢. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٧٥، ٢٧٦. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٢٣.

(٢) انظر: صليبا: المعجم الفلسفي، ص: ٤٢٤. سامي نصر: فكرة الجواهر، ص: ١١٧-١٣٩. الجرجاني: التعريفات، ص: ٨٣. محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، دار مكتبة الهلال - دار الجود، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٥٨، ٥٩.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٢.

(٤) الإيجي: المواقف، ص: ١٨٢، ١٨٣. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٧٩.

وقارن: ابن متوية: التذكرة، ص: ١٧٢. ابن سينا: النجاة، ص: ٢٢٠، ٢٢١. أبو البركات البغدادي: المعبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٨هـ -

ويثبت الإيجي أيضاً أن الجوهر له مباحة وليس له نهاية^(١)، أى أن الجوهر له حجم يزداد بازدياد الجواهر الفردة، وإلا فالقول بانقسامه يكون وهماً لافعلاً^(٢).

ومن الواضح هنا أن مقولة الجسم تدخل مع الجوهر والعرض فى قسمة ثلاثية تسجدت لدى ينقسم، بى جسم وجوهر وعرض. فالجسم هو المؤلف المركب من جوهر وعرض، والجوهر الذى له حيز هو المكان، والعرض الذى يعرض فى الجوهر. الجسم -إذن- هو القابل للعرض، وهو الجوهر، وهو الجزء الذى لا يتجزأ كجسم وجوهر^(٣) وهذا ما سنبينه عند الإيجي من خلال العناصر التالية :

أولاً: حقيقة الجسم وأجزائه :

يطلق الجسم عند الحكماء بالاشتراك على معنيين، الأول: الجسم الطبيعى وهو موضوع انعم النضيعى، وهو جوهر له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. والثانى: الجسم التعليمى وهو موضوع العلوم التعليمية، أى الرياضية. ولذلك رفضوا تصور المعتزلة للجسم بأنه الطويل العريض العميق، لأن الجسم ليس جسمًا بما فيه من الأبعاد بالفعل. بل يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة^(٤).

وإذا كان معظم المتكلمين قد اتفقوا على أن الجسم هو المؤلف من الجواهر الفردة، إلا أنهم اختلفوا فى عدد الأجزاء اللازمة لتكوين الجسم^(٥). فالجسم عند

- جـ ٢، ص: ٥٢. الزركان: الرازى، ص: ٤٣٦، ٤٣٧. منى أبو زيد، التصور الذرى، ص: ٢٧-٣٠.

(١) الإيجي: المواقف، ص: ١٨٣.

(٢) انظر: منى أبو زيد، التصور الذرى، ص: ٣٢، ٣٦.

(٣) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص: ٥٢١.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٣-١٨٥. الجرجاني: شرح المواقف، جـ ١، ص: ٢٩٣. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص: ٥٢١، ٥٢٢.

وقارن: ابن سينا: الشفاء (قسم الإلهيات) تحقيق: جورج قنوتى، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦١م، ص: ٦٣، ٦٤. أبو نصر الفارابى: الحروف، ص: ١٠٣. الرازى: المباحث المشرقية، جـ ٢، ص: ٢-٨. فيصل عون: فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية، ص: ٢٧٩.

(٥) انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: ريتز، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٩م، جـ ٢، ص: ٣٦.

تعتبره ينقسم من حيث ثلاث أو مؤلف من أربعة جزء أو سبعة أو ثمانية أو ستة وثلاثين جزءاً أو من عدد غير محدد من الأجزاء^(١).

أما الإيجي، فيرى أن الجسم يمكن أن ينقسم من أربعة أجزاء، بأن يوضع جزآن وبجانب أحدهما جزء وفوقه آخر. وبالجمله فالمركب من جزأين أو ثلاثة عندهم ليس جوهرًا فردًا ولا جسمًا، فقد يكون هو انقسام بنفسه الذي لا يتجزأ، أو هو الوجود الذي يعنى الجسم بلاتعين أو تحيز أو هو الشيء^(٢).

وتحذر الإشارة إلى أن كل تصورات المتكلمين السابقة كانت بناءً على تصورهم لشكل الجسم، فهل هو المثلث، أم المخروط، أم المربع، أم المكعب. وقد حاول كل منهم بناءً على هذا التصور أن يتخيل العدد المفروض وجوده لتكونه، فكانت كلها افتراضات عقلية لا ترتبط بالواقع، وإلا لما كانت كل هذه الاختلافات^(٣).

ويشير الإيجي إلى أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة، لأن الأعراض لا تقوم بذاتها فلا بد من جوهر تقوم به. ولذلك فإن الجواهر عنده ليست متجانسة، بل هي مختلفة بذواتها. ومن ثم فإن الأعراض لا تبقى والجواهر هي الباقية^(٤). ولهذا يقول الإيجي: "واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر^(٥) عن جعل الأعراض داخله في حقيقة الجسم، فيكون الجسم حينئذٍ جوهرًا مع جملة من الأعراض"^(٦)؛ أى أن الجسم يكون أعراضًا مجتمعة^(٧).

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٩٣. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٢٢، ٥٢٣.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٢٩٤. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٢٢.

(٣) منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ٦٦.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٥، ١٨٦. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢-٤.

(٥) انظر: أبو رشيد النيسابورى: المسائل فى الخلاف، ص: ٢٩-٣٧.

(٦) الإيجي: المواقف، ص: ١٨٦.

(٧) انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص: ٣٠٨. عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨١م، ص: ٣٥.

وقد يقبل الجوهر القسمة وهو الجسم، وقد لا يقبلها وهو الجوهر الفرد. فالجسم البسيط - إذن - يقبل القسمة إلى أجزاء خارجية، وحينئذ لا يخلو من أن تكون انقساماته الممكنة إما حاصلة بالفعل، أو حاصلة بالقوة؛ وعلى هذين التقديرين تكون إما متناهية أو غير متناهية. ولذلك يشير الإيجي هنا إلى احتمالات أربعة، الأول: أن الأجزاء موجودة بالفعل ومتناهية، وهو مذهب أحد المتكلمين. والثاني: أن الأجزاء موجودة بالفعل وغير متناهية، وهو رأى النظام. والثالث: أن الأجزاء موجودة بالقوة ومتناهية، وهو قول الشهرستاني. والرابع: أن الأجزاء موجودة بالقوة وغير متناهية، وهو مذهب الفلاسفة^(١).

وخلاصة هذه الاحتمالات أن الجوهر الفرد حقيقة لا مفر منها عند الإيجي وغيره من الأشاعرة. فكيف أثبت هذا الجوهر الفرد؟

أدلة الإيجي على الجوهر الفرد:

يعتمد الإيجي فى إثبات الجوهر الفرد على مقدمتين، الأولى: أن كل منقسم له أجزاء حاصلة فيه بالفعل، أى إثبات وجود جواهر فردة، ثم بيان أن هذه الأجزاء متناهية. والثانية: أن تركيب الجسم من هذه الأجزاء ابتداء^(٢). وسوف نشير إلى هاتين المقدمتين بشيء من التفصيل على النحو التالى:

المقدمة الأولى: تنقسم هذه المقدمة إلى قسمين، الأول: وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل، وذلك لوجوه ثلاثة^(٣):

الوجه الأول: أن القابل للقسمة لو كان واحداً فى نفسه غير منقسم بالفعل، لزم انقسام الوحدة؛ وهو باطل، لأنه يلزم قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه، ضرورة أن الحال فى أحد الجزئين غير الحال

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٦. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٥-٧. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٢٣، ٥٢٤. منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ٦٧-٦٩.

وقارن: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات - السماع الطبيعى) ص: ١٨٤. ابن سينا: النجاة، ص: ١٦٥-١٦٩. الرازى: المباحث المشرقية، ج٢، ص: ٨-١١.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٦، ١٨٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٧-١٣.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٦، ١٨٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٧-٩.

فى الجزء الآخر. فلا معنى -إد- لنوحدة إلا كونها لاتنقسم^(١).

ويرى الجرجاني أن هذا الوجه مبنى على أن الوحدة صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الأمر المنقسم من حيث هو بمجموع، فإذا ورد عليه القسمة زالت عنه الوحدة^(٢).

الوجه الثانى: لو كان القابل للانقسام واحدًا فى نفسه متصلًا فى حد ذاته، كان التفرق الوارد على ذلك القابل إعدامًا لهوية متصلة فى حد ذاتها، وإحداثًا لهويتين منفصلتين. وإنه من المحال أن الشئ المعين يكون تارة هوية واحدة لانفصال فيها أصلًا، وتارة هويتين منفصلتين. وذلك لأنه يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط إعدامًا لذلك البحر وإيجادًا لبحرين آخرين، وهو ما تنفيه بديهية العنل^(٣).

الوجه الثالث: أن مقاطع الأجزاء فى الأمر القابل للانقسام إليها تمايزة بالفعل، فإن مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة، وكذا الربع، والخمس وغيرهما من الأجزاء بالغًا ما بلغ، فإن مقاطعها تمايزة بأسرها؛ وذلك لأن تمايز مقطع الأجزاء التى يمكن فرضها يوجب التمايز فى تلك الأجزاء بالفعل، إذ لو لم تكن الأجزاء تمايزة فى الوجود لم تختلف بتلك الخواص التمايزة^(٤).

أما القسم الثانى، وهو أن تلك الأجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية المتناهية، فلوجوه ثلاثة أيضًا:

الوجه الأول: لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من أجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل - كما يذهب النظام - لامتنع قطعها فى زمان متناه، إذ لا يمكن

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٦، ١٨٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٧، ٨. وقارن: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات - السماع الطبيعى) ص: ١٨٥. البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١٣٤.

(٢) الجرجاني: شرح المواقف، ص: ١٨٧.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٨، ٩. وقارن: البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١٣٤.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٩. وقارن: البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١٣٤.

قطعها إلا بعد قطع نصفها ولاقطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها، وهكذا إلى ما لانهاية له، فامتنع قطعها إلا في زمان غير متناه.

وأيضاً لم يلحق السريع البطيء، إذا توسط بينهما مسافة قليلة، فإن تلك المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية، لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه، فلا يلحق البطيء قطعاً^(١).

الوجه الثاني: أن الجسم الذي نحن بصدده متناه بالحجم والمقدار، فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا أجزاؤه محصورة بينهما، وانحصار ما لايتناهى بين الحاصرين محال؛ فاستحال أن تكون أجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية، إلا أن يلزم التداخل فيما بين تلك الأجزاء، وهو مما تشهد البديهية ببطلانه^(٢).

الوجه الثالث: أن التأليف - وهو ضم بعض الأجزاء الموجودة في الجسم إلى بعض - لا بد أن يفيد زيادة حجم، وإلا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية، فلا يحصل من تأليف الأجزاء حجم أصلاً، والمفروض خلافه، لأن الجسم له حجم ممتد في الجهات، ولاشك أن هذا الحجم إنما حصل له من تأليف أجزائه بعضها إلى بعض. وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات، فيحصل حجم في الجهات كلها، وهو الجسم، فليس كل جسم مركباً من أجزاء لايتناهى. وهذا الوجه يعد نقداً لحجة النظام التي أدهاها وأقامها على فكرة التداخل^(٣).

ويرى الجرجاني أن هذه الوجوه الثلاثة التي اعتمدها الإيجي غير كافية لإبطال القول بكون الجسم متصلاً واحداً قابلاً لانقسامات غير متناهية، لأن الجسم حينئذٍ

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٦، ص: ٩، ١٠. وقارن: الرازي: المطالب العالية، ج٦، ص: ٦٩. البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١٣٤. الزركان: الرازي، ص: ٤٣١.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١١. وقارن: البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١٣٤، ١٣٥.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١١-١٣. وقارن: البيضاوي: طوابع الأنوار، ص: ١٣٥.

يكون مشتملاً على أجزاء غير متناهية بالقوة التى يستحيل خروجها بأكملتها إلى الفعل^(١).

والحق أن هذه الوجوه مجرد افتراضات عقلية تعبر عن بناء عقلى مركب من النهائى واللانهائى، أو على مجرد تحصيل حاصل لا يأتى بمجديد. كما أنها تقوم على استحالة الرأى المضاد، سواء أكان من قبل الفلاسفة أم المتكلمين^(٢).

المقدمة الثانية: وهى التى تنحصر فى بيان تركيب الجسم من الأجزاء التى لا تتجزأ، وذلك من غير الاستعانة بأن كل قابل للانقسام، فهو منقسم بالفعل؛ وهى تشتمل على وجوه سبعة.

الوجه الأول: النقطة موجودة، وهى ذات وضع لا تنقسم، إذ بها تماس الخطوط، والخطوط بها تماس السطوح، والسطوح بها تماس الأجسام، وتماس الموجودين بالمعدوم باطل. وأيضاً فإنها طرف للخط، وهو للسطح، وهو للجسم، وطرف الموجود موجود؛ ثم إنها لا تنقسم أصلاً، ولذلك فالجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فإن كان جوهرًا، فهو المطلوب. وإلا كان له محل لا ينقسم، وإلا انقسم الحال فيه لما مر، ولا يتسلسل، بل ينتهى إلى جوهر غير منقسم، وهو الجزء الذى لا يتجزأ^(٣).

الوجه الثانى: يثبت الإيجى بهذا الوجه أن الحركة موجودة، وأنها تنقسم إلى حاضرة وماضية ومستقبلية. وهذه الحركة الحاضرة موجودة وإلا لم يوجد الماضى ولا المستقبل، لأن الماضى ما كان حاضرًا والمستقبل ما سيحضر. وهذه الحركة الحاضرة أيضاً لا تقبل القسمة، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد، فلا يكون كلها حاضرًا. وكذلك جميع أجزائها، إذ ما من جزء إلا وكان حاضرًا حيناً ما. فثبت أن

(١) الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٣.

(٢) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٢٧، ٥٢٨.

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٨٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٣، ١٤.

وقارن: الرازى: المطالب العالية، ج٦، ص: ٥٤، ٥٥. اليبضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١٣٥.

الزركان: الرازى، ص: ٤٣٠.

الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ^(١).

ويستخدم الإيبي هنا برهان التطبيق لإثبات تناهي تجزئة الحركة، وبالتالي لإثبات الجزء الذي لا يتجزأ، فيرى أن الحركة تنطبق على المسافة لأنه إذا كانت أجزاء الحركة غير قابلة للانقسام، كانت أجزاء المسافة كذلك. ثم يقول يجب أن تكون أجزاء المسافة غير منقسمة، لأنه لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها؛ فإن الحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إليها. ومن ثم، فالجوهر الفردي موجود^(٢).

الوجه الثالث: برهن إقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الأصول على وجود زاوية هي أصغر الزوايا، وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة، فهي لا تنقسم؛ إذ لو انقسمت لم تكن أصغر الزوايا، ولا تتصور الزاوية التي لا تنقسم إلا بإثبات الجزء، لأن تلك الزاوية إن كانت جوهرًا كانت جزءًا، وإن كانت عرضًا فلا بد من محل هو جوهر غير منقسم^(٣).

ويعترض الجرجاني على هذا الوجه بأن الزاوية الحادة الحادثة من تلاقي قطر الدائرة مع الخط المماس لها، أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا أنها أصغر من جميع الحوادث^(٤).

الوجه الرابع: نفرض كرة تماس سطحًا مستويًا لإمكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة، فما به المماس بينهما لا ينقسم، وإلا فإما أن ينقسم في جهة واحدة فهو خط، أو في جهتين فهو سطح؛ ولا نطبق ما به من المماس من الكرة على السطح المستوي فهو مستوي سواء كان خطًا أو سطحًا، فلا تكون الكرة

(١) انظر: الإيبي: المواقف، ص: ١٨٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٤، ١٥. وقارن: الرازي: معالم أصول الدين، تقديم د. سميج دغيم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٢م، ص: ٢٨. الزركان: الرازي، ص: ٤٢٩، ٤٣٠.

(٢) انظر: الإيبي: المواقف، ص: ١٨٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٥. وقارن: الرازي: معالم أصول الدين، ص: ٢٨.

(٣) انظر: الإيبي: المواقف، ص: ١٨٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٦.

(٤) الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٦.

المفروضة كرة حقيقية، هذا خلف. ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع أجزائها، فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة، وهو المطلوب^(١).

الوجه الخامس: نفرض خطأ قائماً على خط ويمر عليه، فإنه يماس في مروره جميع أجزاء ذلك الخط المرور عليه؛ والماسية بينهما إنما تكون بنقطة. فالخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية، وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية، والجسم مركب من سطوح مجتمعة؛ وهو المطلوب^(٢).

الوجه السادس: لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهباً إلى غير النهاية، فتكون أجزاءهما الممكنة سواء لأن أجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذٍ، وهو بديهي البطلان^(٣).

وينقد الجرجاني هذا الوجه بأن الأجزاء في السماء والخردلة وإن كانت غير متناهية بالمعنى السابق، إلا أن مقادير أجزاء السماء ليست كمقادير أجزاء الخردلة، فلا استحالة^(٤).

الوجه السابع: لولا الجزء الذي ينتهي تقسيم الجسم إليه، لكان يمكن أن تقسم الخردلة إلى صفائح غير متناهية، فتغمر تلك الصفائح وجه الأرض، وتستر وجوه السموات، وتفضل عليها بما لا يتناهى؛ وهو محال^(٥).

ويعقب الجرجاني على هذا الوجه أيضاً بقوله: "ورد هذا بما عرفت من معنى لاتناهى الانقسام، وامتناع خروج جميع الأقسام إلى الفعل وجوداً، بل فرضاً أيضاً"^(٦). وهو نفس ما أشار إليه ابن سينا في طبيعيات الشفاء^(٧).

(١) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٨٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٦، ١٧.

وقارن: الزركان: الرازي، ص: ٤٣٠.

(٢) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٨٨، ١٨٩. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٩.

(٣) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٨٩. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٠.

(٤) الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٠.

(٥) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ١٨٩. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٠.

وقارن: الرازي: المطالب العالية، ج٦، ص: ٧٥.

(٦) الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٠.

(٧) انظر: ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات-السماع الطبيعي) ص: ١٩٩.

وينهى الإيجي وجوه الاستدلال على إثبات الجزء الذى لا يتجزأ وتركب الجسم منه، بالتنوية باعتماده فى ذلك على ما قدمه المتكلمون من براهين. وعلى الرغم من إشارته إلى إمكانية الرد على هذه البراهين، إلا أنه يرى فيها اقتناعاً وطمانينة باطن^(١).

والحق أن الإيجي هنا يعتمد حججاً رياضية فى استدلاله على إثبات الجزء الذى لا يتجزأ، كما هو الحال عند معظم المتكلمين. وهذه الحجج منها ما يستند على الإثبات ومنها ما يقوم على برهان الخلف، أى إثبات استحالة النقيض وهو الصورة والهيولى عند الفلاسفة. بالإضافة إلى أن كل موضوعات الرياضيات -مثل النقطة والخط والزاوية والمثلث والمربع والدائرة... إلخ- هى موجودات ذهنية لا وجود لها فى الخارج، ولا تنقسم إلا بالوهم، ولا تجتمع أو تفرق إلا بالخيال^(٢).

بطلان القول بالهيولى والصورة:

يثبت الفلاسفة الإسلاميون^(٣) أن الجسم مكون من مادة وصورة، المادة للانفصال والصورة للاتصال. ولما كانت الصورة لا تنفصل عن الهيولى استحال انقسام الهيولى، وإلا انقسمت الصورة. والدليل على إثبات الهيولى والصورة عندهم هو إثبات الهيولى لكل جسم، وعدم خلو الهيولى عن الصورة، أو الصورة عن الهيولى؛ وأن الهيولى ليست علة الصورة، فالأدنى لا يكون علة للأعلى؛ وأن لكل جسم صورة نوعية؛ وأن لكل جسم حيزاً طبيعياً؛ والجسم الواحد لا يكون له حيزان طبيعيان^(٤).

وعلى النقيض من هؤلاء الفلاسفة كان المتكلمون بوجه عام، ينكرون القول بالهيولى والصورة. وقد برهن الإيجي -بصفته متكلماً أشعرياً- على بطلان القول

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٨٩. الجرجاني: شرح المواقف، ج: ٧، ص: ٢٠.

(٢) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج: ١، ص: ٥٢٥، ٥٢٦.

(٣) انظر: العراقى: الفلسفة الطبيعية، ص: ١٠١-١٤٣. د. حسن مجيد العبيدى: العلوم الطبيعية فى فلسفة

ابن رشد، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م، ص: ٤٠، ١١١-١٢٨.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٩٢-١٩٩. الجرجاني: شرح الموقف، ج: ٧، ص: ٢٢، ٢٣، ٤٥-

٦٩. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج: ١، ص: ٥٣٠.

بالهيولى والصورة على النحو التالى: الهيولى إما أن يكون لها حصول فى الحيز أو لا يكون؛ فإن كان لها حصول فيه، فإما أن يكون على سبيل الاستقلال فجسم، أو لا يكون، فالهيولى، حينئذ صفة حالة فى الجسمية، وإلا فلا تختص الجسمية بها لأن ما لا حيز له أصلاً أمر معقول محض^(١).

بطلان القول بأن لكل جسم مكاناً طبيعياً :

وأما فيما يتعلق بقول الفلاسفة بأن لكل جسم مكاناً طبيعياً^(٢)، فإن الإيجى يرفضه تماماً لأن الجسم لو خلى وطبعه لكان كالمحدد لامكان له، أو تكون نسبته إلى الأحياز أو الأماكن كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين. ثم لو رفضت الأحياز كلها نحالية عن الأجسام، وفرض أنه خلق الأرض وحدها كانت نسبتها إلى الأحياز كلها سواء؛ إذ ليس هناك مركز ولا محيط. وإذا جعلت الأرض بأسرها فى أى حيز اتفق، وجب أن تقف فيه ولا تنتقل منه إلى غيره، لاستحالة الترجيح بلا مرجح؛ فما توهم من أن الأرض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل^(٣).

وبالجملة، فلم لا يجوز أن يكون كل جسم بحيث لو خلى وطبعه، لكان يقتضى حيزاً مبهماً ككل جزء من الأرض؛ ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين أمراً خارجياً^(٤). ومن ثم لا يجوز أن يكون لكل جسم مكاناً طبيعياً .

ثانياً: أقسام الجسم :

يقسم الإيجى الجسم إلى بسيط ومركب، والبسيط ينقسم بدوره إلى فلكى وعنصرى؛ والفلكى إلى الأفلاك والكواكب، والعنصرى إلى العناصر الأربعة. أما المركب، فإنه ينقسم إلى ما لا مزاج له وإلى ما له مزاج، وينقسم ما له مزاج بدوره إلى ما لا نفس له وما له نفس. ومن ثم، تكون الأجسام عنده خمسة، ثلاثة من

(١) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٩٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٤٥ .

وقارن : الزركان: الرازى، ص: ٤١٨ .

(٢) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ٢١٨-٢٢٠ .

(٣) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٩٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٦٤-٦٦ .

وقارن : الزركان: الرازى، ص: ٤٤٨، ٤٤٩ .

(٤) انظر: الإيجى: المواقف، ص: ١٩٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٦٧ .

البسائط، وهى: الأفلاك، والكواكب، والعناصر الأربعة؛ واثنان من المركبات، وهى: ما لامزاج له وما له مزاج، سواء ما لانفس له أو ما له نفس^(١).

ولما كانت هذه التقسيمات السابقة لا تخرج عما قاله الفلاسفة من قبل^(٢)، فإننا سوف نتناول فقط معالجة الإيجي للمركبات التى لها مزاج نفسى^(٣)، لما لها من أهمية فى تحديد مذهب الفكرى بصفة عامة. وذلك على النحو التالى:

تعريف النفس:

لنفس فى الدلالة العامة مصطلحات مختلفة تطلق عليها، فتارة هى "القوة" من حيث أنها قادرة على الفعل والانفعال بالنسبة للصور المحسوسة والمعقولة، وتارة هى "الكمال" بالقياس إلى طبيعة الجنس ونقصانه قبل اقتران النفس به التى هى فصله، وأخرى هى "الصورة" إذ قيست إلى المادة التى يتكون منها جوهر نباتى أو حيوانى. ولكن الفلاسفة يفضلون مصطلح الكمال على مصطلح الصورة، لذا قالوا فى تعريفها أنها كمال لأنه يتضمن جميع مراتبها وأنواعها؛ باعتبار أن النفس ما لم تخرج عن قوة الوجود الجسمانى إلى عالم مفارق، فهى صورة مادية فى رأى بعض الحكماء، تتفاوت درجاتها قرباً وبعداً عن نشأتها العقلية. ومن ثم فهى كمال أول للجسم، ولا يتناقض هذا مع كونها كمالاً ثانياً لشيء آخر، بل إن كمالاً أولاً لا بد أن يكون جسمانياً بالمعنى الجنسى لا بالمعنى المادى، أى أن ما يقارنه يكون كمالاً أولاً بالنسبة إليه ومتحداً معه فى الوجود. ولهذا حدثت النفس بأنها (كمال أول لجسم طبيعى)، تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات (أى قوى) يستعين بها على أفعال

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ١٩٩-٢٤٤. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٦٩-٢١٩. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٥٥-٥٧٣.

وقارن: الرازى: المباحث المشرقية، ج٢، ص: ٧٧-٢٢٠. البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١٣٨-١٤١، ١٥٣-١٥٩.

(٢) انظر: العراقى: الفلسفة الطبيعية، ص: ٣٤٧-٣٧٣. فيصل عون: فكرة الطبيعة، ص: ٢٥٠-٢٥٨، ٢٧٤-٢٧٨، ٢٧٨-٢٩٦، ٣٥١-٣٥٤.

(٣) انظر: الرازى: المباحث المشرقية، ج٢، ص: ٢٢٠-٢٣٢، ٢٣٥-٢٤٤. البيضاوى: طوابع الأنوار، ص: ١٥٣-١٥٩.

الحياة، كالأحاساس والحركة والإرادة المتمثلة بالتغذى والنمو والتوليد^(١).

وفى ضوء هذا، تكون النفس النباتية عند الإيحيى "كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو" وتكون النفس الحيوانية "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يحس ويتحرك بالإرادة"، وتكون النفس الإنسانية "كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى"^(٢).

وعلى الرغم من استعمال الإيحيى لدلالة الكمال لا يقصد بها الصورة لأن كل صورة كمال ولاعكس، فإننا نجد أن أصل هذا التعريف يعود لأرسطو بالذات من حيث أن النفس شرف وكمال للبدن، وهى الشرف الأول أو المباشر الذى لا بد منه لنشاط الجسم^(٣).

وإن أردنا ضم جميع هذه القوى لمنظور واحد تعود النفس -عند الإيحيى- فى تعريفها الشامل بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة"^(٤). وبهذا فإنه لا يتعد عن تعريف أرسطو للنفس الذى تبناه الفلاسفة الإسلاميون، وهو على ما يبدو قد استمدّه من ابن سينا^(٥).

قوى النفس :

نتناول هنا تصنيف قوى النفس عند الإيحيى، وما يرتبط منها بالحس وما يرتفع منها إلى النطق أو العقل. ومما هو معروف تاريخياً أن أرسطو ذهب إلى تصنيف

(١) د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤، ص: ١٧٤، ١٧٥.

وانظر: الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ١٧٣-١٧٨.

(٢) الإيحيى: المواقف، ص: ٢٢٩.

(٣) انظر: د. محمود قاسم: فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٩، ص: ٦٩.

(٤) الإيحيى: المواقف، ص: ٢٢٩.

(٥) انظر: أرسطو طاليس: فى النفس، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات - دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت - لبنان، ١٩٨٠، ص: ٢٩-٣٤. ابن سينا: النجاة، ص: ٢٥٨. د. يرمى مذكور: مقدمة كتاب الشفاء (قسم النفس) لابن سينا، تحقيق: جورج قنوتى، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م، ص: ٦، ٧.

رباعى لقوى النفس، حدده بالغاذية والحاسة والحركة والناطقة، بينما يذهب الإيحيى هنا إلى تصنيف ثلاثى - كما هو عند ابن سينا - دمج فيه بين الحساسة والحركة معاً. لذا كان ميله إلى هذا التقسيم أفلاطونياً أكثر منه أرسطياً^(١).

١- النفس النباتية:

لنفس النباتية عند الإيحيى قوى طبيعية أربعة، اثنان لبقاء الشخص وهى الغاذية والنامية. فالغاذية هى القوة التى تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدلاً لما يتحلل عنه؛ والنامية التى تزيد فى الجسم الذى فيه زيادة فى أقطاره الثلاثة بنسبة طبيعية إلى غاية ما، وهناك أيضاً اثنان يحتاج إليهما لبقاء النوع، وهما المولدة والمصورة. فالمولدة، وهى التى تفصل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة للمثل، وهى فى كل البدن. والمصورة، وهى التى توجد فى الرحم خاصة وتعطى تلك الأجزاء الصور والقوى التى بها تصير مثلاً بالفعل^(٢).

وهنا نلاحظ أن الإيحيى يختلف عن ابن سينا فى تقسيم القوى النباتية، فهى عند ابن سينا ثلاث: المولدة، والنامية، والغاذية، وهى أيضاً موجودة فى النبات والحيوان والإنسان^(٣).

وهذه القوى الأربع تخدمها قوى أربع أخرى، الأولى: القوى الجاذبة، وهى التى تجذب المحتاج إليه، ويدل عليها حركة الغذاء من الفم إلى المعدة، والقىء، وجذب المعدة للغذاء فى بعض الحيوانات كالتمساح، والرحم بعد الطمث للمنى، وجذب الأعضاء للدم. والثانية: القوة الهاضمة ولها أربع مراتب، فى المعدة، ثم الكبد، ثم العروق، ثم الأعضاء. والثالثة: الماسكة، وهى التى تمسك الغذاء ريثما

(١) انظر: د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ١١٣ .
(٢) الإيحيى: المواقف، ص: ٢٣٠، ٢٣١. وانظر: جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٢٠-١٢٢ . د. بيومى مذكور: فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٣م، ج-٢، ص: ١٧٦-١٨٨. د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٦م، ص: ٩٧-١٠٠ .
(٣) انظر: د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٠٩ . د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩٧٨م، ص: ٢٠٣ .

تفعل فيه الهاضمة فعلها. والرابعة: القوة الدافعة، وهى إما للغذاء المهيأ للعضو إليه، وإما للفضل عنه كالتبرز، والتقيؤ... إلخ^(١).

٢- النفس الحيوانية :

يقسم الإيجي النفس الحيوانية إلى قسمين، كل منهما عبارة عن قوة خاصة، القوة الأولى مدركة، والقوة الثانية محرّكة. والقوة المدركة تنقسم إلى قوى مدركة ظاهرة، وهى القوى التى تدرك من الخارج؛ وإلى قوى مدركة باطنة، وهى التى تدرك من الداخل^(٢).

أما القوى المدركة من الخارج، وهى الحواس الخمس^(٣)؛ فمنها: البصر، وهو الذى يحصل بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف إلى الرطوبة الجليدية وانطباعها فى جزء منها. ومنها السمع، وهو الذى يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ، لقوة حاصلة فى العصبية المفروشة فى المؤخرة التى فيها هواء محتقن كالطبل، فإذا انخرقت تلك العصبية أو بطل حسها بطل السمع.

ومنها الشم، وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى الشدى، تدرك ما يؤدى إليها الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من أجزاء ذات الرائحة. ومنها الذوق، وهو قوة مبنية فى العصب المفروش على جرم اللسان، وهى تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للمزوق. وأخيراً اللمس، وهو قوة مبنية فى العصب المخالط لأكثر البدن، لاسيما الجلد.

وقد تكون قوة الذوق مشروطة باللمس، لما كانت الحاستان تعملان عن طريق الأعصاب والاحتكاك. وهناك محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع والحركة والسكون والقرب والبعد والتماسة -تتشرك فيها أكثر من حاسة لإدراكها. وقد تختلف الحواس الظاهرة قوة وضعفاً فى حالة سلامتها^(٤).

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٣٠-٢٣٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج-٧، ص: ١٩٠-١٩٢. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج-١، ص: ٥٦٨، ٥٦٩.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٣٥. الجرجاني: شرح المواقف، ج-٧، ص: ١٩٢.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٣٥-٢٣٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج-٧، ص: ٢٩٢-٢٠١.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٣٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج-٧، ص: ٢٠٢-٢٠٤. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج-١، ص: ٥٧٠.

ويبدو هنا أن الإيجي في تحديده لدور كل حاسة من الحواس الخمس، كان متبعاً في ذلك كل من أرسطو وابن سينا^(١).

وأما الإدراك الباطني، فهو إما أن يكون إدراكاً لصور المحسوسات، وإما أن يكون إدراكاً لمعانيها. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً؛ ولكن الحس الظاهر يدركه أولاً، ثم يؤديه إلى النفس. وأما المعنى، فإن النفس تدركه من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً^(٢).

فمن القوى التي ندرك بها إدراكاً باطنياً داخلياً عند الإيجي قوة الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ، وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة الخمس، فتطالعها النفس ثمّة، فتدركها. ومن القوى الباطنة، قوة الخيال، وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ، تحفظ الصورة المرتسمة في الحس المشترك، كالخزانة له، وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر؛ ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام. ومنها القوة الوهمية، وهو قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، وهي التي تدرك المعاني الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الشاة تهرب من الذئب. ومنها الحافظة للمعاني التي تدركها الوهمية، كالخزانة لها، ونسبة القوة الحافظة إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك. ومنها أيضاً القوة المتخيلة، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب والتفصيل؛ وهذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة^(٣).

ومن الواضح هنا أن القوة الناطقة ليس لها استقلال خاص، بل هي أجد

(١) انظر: د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩م، ص: ٥٧-١٢٥. د. أبو ريان، د. النشار: قراءات في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م، ص: ٥٠١. العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص: ٢٠٩، ٢١٠. خليف: فلاسفة الإسلام، ص: ١٠٥-١١٣. د. سامي نصر: مختارات من آراء الفلاسفة حول مشكلة المعرفة، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ٢٦٨، ٢٦٩.

(٢) صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١١٠.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٣٨-٢٤٠. الجرجاني: شرح للمواقف، ج٧، ص: ٢٠٤-٢٠٩.

وظائف المخيلة؛ كما يبدو وأن النطق قد حجز للنفس الناطقة كجوهر مفارق^(١).

أضف إلى ذلك، أن كلام الإيجي -الذى نقله من الفلاسفة- فيما يتعلق بإثبات هذه القوى وتعددتها بعد بنائه على نفى القادر المختار، فإنه مبنى أيضاً على أن النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات إلا أن الإيجي يرى أن النفس هي التي تدرك جميع أصناف المدركات، لأنها قادرة على الحكم بالكل على الجزئ وبكل جزئ على أنه غير الآخر؛ ولأن الإنسان يدرك بوجوده أنه يسمع ويصر ويجمع ويشبع. بالإضافة إلى أن النفس مدبرة للبدن وفاعلة للجزئيات، وبالتالي فهي مدركة للجزئيات^(٢).

وهنا نلاحظ أيضاً، أن القوى الحيوانية التي تحدث عنها الإيجي، قد جعلها تابعة للجسد والدماغ. والدليل على ذلك أنه كما رأينا أكثر من الإيضاحات العضوية في كلامه على المصورة والمخيلة والمتوهمة والحافظة، وتلك في نظرنا نزعة تجريبية وجدناها لديه. ولكن هذه النزعة لم تدفعه إلى تعليل القوة النظرية بأسباب جسدية، بل قال إنها مستقلة عن الدماغ. فمن ذلك قوله: "إن القوة النظرية غير منطبعة في مادة"^(٣).

وأما القوى الفاعلة عند الإيجي، فتقسم أيضاً إلى قوتين، قوة باعثة وقوى محركة. فالباعثة هي القوة النزوعية والشوقية، ولهذا شعبتان، القوة الشهوانية والقوة الغضبية. أما المحركة فهي تجذب الأوتار العصبية وترخيها أو تمدها^(٤).

٣- النفس الإنسانية :

يقسم الإيجي النفس الإنسانية إلى قوتين، الأولى: قوة نظرية، وهي التي تدرك الكليات وتحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية. والثانية: قوة عملية، وهي التي تستنبط الصناعات الفكرية وتزاول الرأي والمشورة. وهاتان القوتان تشتركان

(١) حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٧١.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٤٠، ٢٤١. الجرجاني: شرح للمواقف، ج٧، ص: ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٣٠.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٤١. الجرجاني: شرح للمواقف، ج٧، ص: ٢١١.

وتتشابهان من حيث تسميتهما بالعقلية^(١).

ثالثاً: عوارض الأجسام أو أحكامها:

واستكمالاً لمفهوم الجوهر أو الجسم، يشير الإيحيى إلى جملة من العوارض أو الأحكام التي يتميز بها الجوهر أو الجسم، وهي :

١- الحدوث (أو حدوث الأجسام):

لما كانت الأجسام عند الإيحيى حادثة، فإما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها أو بالعكس. فهناك أربعة احتمالات، الأول: أنها محدثة بذواتها وصفاتها، وهو الحق وبه قال المليون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس. والثاني: أنها قديمة بذواتها وصفاتها وبه قال متأخرو الفلاسفة، فالأجسام فكلييات وعنصريات، والفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها إلا الحركات والأوضاع المشخصة، والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وجنسها. والثالث: أنها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها عند من تقدم أرسطو من الفلاسفة، ثم اختلفوا في الذوات: هل هي أجسام وأي أجسام هي؟ والرابع: أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها، وهذا لم يقل به أحد لأنه ضروري البطلان^(٢).

ثم يورد الإيحيى استدلاله على إثبات حدوث الأجسام من منطلق أشعريته، حيث يرى أن الأجسام حادثة لأنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. فالأجسام عنده حادثة لأمرين، أما الأول، فلأنها لا تخلو عن الأعراض، وهي متغيرة. وأما الثاني، فلأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون لأنه لا يخلو عن الكون في حيز؛ فإن كان مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز فهو ساكن، وإلا فهو متحركة^(٣).

(١) انظر: الإيحيى: للمواقف، ص: ٢٤١، ٢٤٢. الجرجاني: شرح للمواقف، جـ ٧، ص: ٢١١، ٢١٢.

وقارن: ابن سينا: الشفاء (قسم النفس)، ص: ٣٧. صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١١٢.

(٢) انظر: الإيحيى: للمواقف، ص: ٢٤٤، ٢٤٥. الجرجاني: شرح للمواقف، جـ ٧، ص: ٢٢٠ - ٢٢٢.

حنفي: من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص: ٥٤٢.

(٣) انظر: الإيحيى: للمواقف، ص: ٢٤٥. الجرجاني: شرح للمواقف، جـ ٧، ص: ٢٢٢، ٢٢٣.

ويشير الإيجي بعد ذلك إلى عدة وجوه لإثبات حدث الحركة، يمكننا بيانها كما يلي^(١):

(١) أن ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير أى الانتقال من حال إلى حال، فيكون معنى ذلك أنها حادثة وليست أزلية، لأن ماهية الأزلية عدم المسبوقية، فلا تكون الحركة أزلية .

(٢) أن الماهية لا توجد إلا ضمن الجزئيات، لأن المطلق لا يتصور وجوده منفرداً عن التعينات بأسرها. ولاشك أن شيئاً من جزئيات الحركة لا يوجد فى الأزل، لأن كل جزء منها مقسم إلى أجزاء لا يمكن اجتماعها، فلا توجد إلا متعاقبة. ومن ثم، لا توجد ماهيتها أيضاً فى الأزل، فماهيتها -إذن- حادثة كجزئياتها .

(٣) كل حركة من الحركات الجزئية مسبقة بعدم أزلى، فإذا جمع كل عدمات الحركات الجزئية فى الأزل، فلا يكون هناك حركة أصلاً لاستحالة جمع الحركات مع عدمها؛ فالحركة إذن حادثة .

(٤) استخدام برهان التطبيق لإثبات عدم وجود حركات لانهاية لها، ويتم بقطع جزء من الحركة المفترض لأنها لانهاية لها. فما يبقى لابد أن يكون إما متناهيًا أو غير متناه، ولا يمكن القول بأنه لامتناه لأنه سيكون مساوياً للحركة الأولى قبل القطع. أما إذا قيل إنها متناهية فيأضافه جزء متناه إلى حركة متناهية وليست متناهية.

(٥) استخدام برهان التضاييف، ويتم بأن يختار جزءاً من هذه الحركة اللامتناهية، ويجعله فاصلاً بين السلسلة التى لاتتأهى، فكان كل سابق مسبوق؛ وإذا وجد منها سابق غير موصوف بالسابقة لانقطعت السلسلة به. فثبت امتناع وجود حركة أزلية، بل كل حركة لابد لها من بداية، أى أنها حادثة .

وبعد أن يثبت الإيجي حدوث الأجسام بين أيضاً كيفية صياغة هذا الدليل. فقد تمت صياغته عدة مرات من المتقدمين والمتأخرين. وزاد عليه بعضاً منهم عدم

(١) انظر: الإيجي: للوقوف، ص: ٢٤٦، ٢٤٧. الجرجاني: شرح للواقف، ج-٧، ص: ٢٢٣-٢٢٦.

وقارن: منى أبو زيد: التصور النرى، ص: ١٩٢، ١٩٣ .

جواز استناد القديم إلى السبب الموجب، فالأجسام فعل الفاعل المختار، وبالتالي تكون حادثة. وأحياناً يكون الدليل ذا بداية حسية تقوم على المشاهدة للحركات وتحدد الأعراض على الأجسام^(١).

٢- الفناء (أو فناء العالم):

ترتبط مسألة فناء العالم بمسألة حدوثه، كما ترتبط مسألة البقاء بقدمه. فإذا كان العالم حادثاً فهو فان لأن ماهيته من حيث هي قابلة للعدم، والعدم قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز ولا اختلاف فيهما؛ فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر، فقد ثبت جواز الفناء^(٢).

٣- البقاء (أو بقاء الأجسام):

يرى الإيجي أن الأجسام باقية بشهادة الحواس بالرغم من التغير والحركة والفناء، ولا تفنى الأعراض بمعنى تغيرها وطريقتها على الأجسام؛ فالأجسام باقية ضرورة. وعند بعضهم ليس بسبب بقائها في الحس لأن الأعراض كذلك، بل لأنها ضرورة عقلية. وعند بعض آخر استدلالاً بأنه لو لم تكن الأجسام باقية لارتفع الموت والحياة، والتسخن والتبرّد، والتسود والتبييض، وكل ذلك باطل بالضرورة^(٣).

هذا عن الأعراض، أما الجواهر، فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقها فيها. فإذا أراد الله أن يفنى الأجسام لم يخلق فيها العرض، فتنتفى بانتفاء شرط بقائها؛ أو يخلق فيها عرضاً منافياً للبقاء^(٤). ومن ثم، يرتبط العالم في كل لحظة بخلق الله له، حيث لا يخلو وقت من الأوقات عن الحدوث وعن التدخل المستمر في خلق العالم وعنايته^(٥).

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٤٧ - ٢٤٩. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٢٦ - ٢٣١.

حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٤٣، ٥٤٤.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٥٠. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٢٦ - ٢٣١.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٥٠. حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٥٠.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٥١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٣٢.

(٥) مني أبو زيد: التصور النري، ص: ٢٥٣.

٤- منع تدخل الجواهر :

يذهب الإيحي إلى أن الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة، لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون الجسم المعين أجساماً كثيرة متداخلة. بل لجاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة؛ وجاز أيضاً أن ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئاتها. وهذا ما لا يقبله صريح العقل، فثبت عدم تداخل الجواهر^(١).

٥- التلازم بين وحدة الجوهر ووحدة حيزه :

يؤكد الإيحي أن هناك تلازماً ضرورياً بين وحدة الجوهر ووحدة حيزه، فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد، فلا يجوز كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين^(٢).

يضاف إلى ما سبق أنه لا يجوز الجمع بين العرض وضده في الجسم، وإنما يجب أن يوجد أحدهما فيه. كما أن الأبعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات، سواء كانت تلك الأبعاد في ملاء أو خلاء^(٣).

رابعاً: الجواهر المفارقة أو المجردة:

يتناول الإيحي هنا مسألة الجواهر المجردة أو المفارقة وأحكامها، فيدرس موضوعي النفس والعقل لاسيما أنهما آخر مباحث الجواهر، وذلك من خلال ما يلي:

١- النفس:

بحث الإيحي في مسألة النفس المفارقة، فتحدث أولاً عن النفوس الفلكية وهي مجردة أيضاً عن المادة، لأن حركات الأفلاك إرادة. فالحركة إما طبيعية أو قسرية أو إرادية؛ والأولان باطلان لأنها مطلوبة ومتروكة، فلا تكون طبيعية؛ ولأنها ليست طبيعية فلا تكون قسرية. بالإضافة إلى أن إرادتها ليست عن تخيل محض، وإلا امتنع

(١) انظر: الإيحي: المواقف، ص: ٢٥١. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) الإيحي: المواقف، ص: ٢٥١.

(٣) انظر: للرجع السابق، ص: ٢٥٢-٢٦٥، والجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٣٤-٢٤٤.

دوامها عن نظام واحد، فهي -إذن- ناشئة عن تعقل كلى، ومحل التعقل الكلى مجرد^(١).

ولما كانت النفوس الفلكية لها مع القوة العقلية قوى جسمانية، هي مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها. فإن التعقل الكلى لا يصلح لذلك لأن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء، فلا يصلح مبدأ لتخصيص بعضاً بالوقوع دون بعض. وأيضاً فإن الأفلاك ليست حساً من الحواس الظاهرة، ولا شهرة ولا غضب. وذلك لأن الاحتياج إليها لجلب المنافع ودفع الضرر لحفظ الصورة عن الفساد، وصورتها الجسمية والتنوعية لا تقبل الفساد^(٢).

أما النفوس الإنسانية فهي عند الإيجي - كما هي عند الفلاسفة - مجردة وليست جسمانية ولا جسماء، وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وذلك لأنها تعقل البسيط فتكون مجردة، ولأنها تعقل الوجود وهو أمر بسيط. ولأنها تعقل المفهوم الكلى وتعقل الضدين، ويستحيل ذلك إذا كانت جسماء أو جسمانيات. وأيضاً لأنها لو كان العاقل منها جسمانياً لعقل محله، ولا يوجد جسم فينا محل العلم كالقلب أو الدماغ^(٣).

وإذا ألقينا نظرة على ما يقوله شارح المواقف في هذا الصدد، وجدنا المسألة تأخذ مساراً مختلفاً عن مسارها عند الحكماء، فالخلاف - فيما يرى الجرجاني - يكمن في أن العلم عند الإيجي مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عن العالم، وذلك التعلق أمر اعتباري اتصف به العالم لا أمر موجود حال فيه. أما عند الحكماء فهو عبارة عن حصول صورة المعلوم في النفس، وبذلك تصبح النفس محلاً لصورة البسيط. وهذا ما لا يتفق أيضاً مع فكرة الجزء الذي لا يتجزأ^(٤).

(١) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ٢٥٧. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٤٥. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٧٣.

(٢) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ٢٥٧، ٢٥٨. الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٤٦، ٢٤٧.

(٣) انظر: الإيجي: للمواقف، ص: ٢٥٧، ٢٥٨. حنفى: من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص: ٥٧٦، ٢٧٧.

وقارن: الرازي: المباحث للشرقية، ج٢، ص: ٣٨٢-٣٤٥.

(٤) الجرجاني: شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٤٧-٢٥٠.

ومهما يكن أمر هذا النقد، كنا نريد من الإيجي أن ينقد الاتجاه الفلسفي نقداً
داخلياً، لا أن يواجه نظريتهم بنظريته الأشعرية التي تقف منها موقف النقيض .

حدوث النفس :

يذهب الإيجي إلى أن النفس حادثة^(١)، وهو يوافق في هذا الرأي أرسطو
ويخالف أفلاطون^(٢). ثم يوضح لنا اختلاف القدماء فيما يتعلق بحدوث النفس،
حيث يشير إلى أن هناك ثلاثة اتجاهات، الأول: حدوث النفس قبل حدوث البدن؛
والثاني: حدوث النفس مع حدوث البدن؛ والثالث: القول بأن حدوث النفس هو
حدوث البدن بالذات^(٣).

أما الإيجي، فيرى ، النفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن، لأنها متفقة معه
في النوع والمعنى، فإن وجدت قبل البدن فلما أن تكون متكثرة بالذات، وإما أن
تكون ذاتاً واحدة؛ وكلاهما فاسد. فالنفس عنده لا تكون قبل البدن متكثرة
الذوات، لأن تكررها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من
جهة النسبة إلى العنصر والمادة^(٤). وقد برهن الإيجي على حدوث النفس بقوله: "كل
حدث لابد له من شرط حادث؛ فلحدوث النفس شرط وهو حدوث البدن، فإذا
حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل
المستعد"^(٥). فالنفس إذن حادثة، فاضت عن واهب الصور، ولم تحدث إلا بحدوث
البدن .

ولما كان حدوث النفس يرتبط برفض فكرة التناسخ، فإن الإيجي يستشهد
على فساد التناسخ بقوله: إنه يلزم تذكر النفس لأحوالها في البدن الآخر، أو أن
استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة واحدة بخلاف مفارقة النفوس. إذ قد

(١) الإيجي: المواقف، ص: ٢٦٠ .

(٢) صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٠٧ .

(٣) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٦٠ . الجرجاني، شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٥١.

وقارن: الرازي: للمباحث المشرقية، ج٢، ص: ٢٨٩-٣٩٧ .

(٤) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٦٠ . الجرجاني، شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٥١، ٢٥٢ .

(٥) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٦١ . الجرجاني، شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٥٢.

يتفق وباء أو حادثة مستأصلة، أو قتل عام يهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة إنه لم يحدث فى ذلك الزمان - بخلاف العادة - هذا العدد من الأبدان. وعلى الرغم من هذا النقد لم يأت بحجة من عنده، وإنما كل ما ذكره أنه لا يوجد شيئاً منها - أى من هذين الطريقتين - يصلح للتعويل^(١).

كيفية تعلق النفس بالبدن:

لمفهوم التعلق، دلالة خاصة، فهناك تعلق يلحق الماهية من حيث المفهوم فى الشكل والمضمون معاً؛ كتعلق الماهية مثلاً بالوجود أو تعلق يكون بين الذات والحقيقة؛ كتعلق الممكن بالواجب. أو تعلق يحدث بحسب الذات والنوعية جميعاً؛ كتعلق العرض ومثاله السواد إذا علق بموضوع أو جسم معين. وأما تعلق بحسب الوجود والتشخص من ناحية الحدوث والبقاء، ومن حيث طبيعة المتعلق به ونوعه؛ كتعلق الصورة بالمادة^(٢). وأخيراً تعلق العاشق بالمعشوق، كتعلق النفس بالبدن؛ وهو السبيل الذى سلكه الإيجي فى إثباته للصلة بين النفس وبدنها. وفى اختياره لهذا النوع من التعلق، ما يؤكد أن الجسم مملكة النفس وآلتها الذى به كمالاتها ولذاتها؛ فإن فى النفس نزوعاً طبيعياً إلى الاشتغال بالبدن، واستعماله والاهتمام بأحواله. وذلك من خلال الروح القلبي المتكون فى جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه، وتفيد قوى بها تسرى إلى جميع البدن، فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه. وهذا النوع من العشق يمكن أن نطلق عليه العشق المادى عن طريق الأعضاء. وهناك نوعاً آخر من العشق الذى يرتضيه الإيجي، وهو العشق الروحى عن طريق القادر المختار^(٣).

٢- العقل :

يرى الإيجي أن العقل موجود ممكن ليس جسماً ولا حالاً فيه ولا جزءاً فيه، لأنه

(١) انظر: الإيجي: المواقف، ص: ٢٦١. الجرجاني، شرح المواقف، ج٧، ص: ٢٥٢، ٢٥٣.

وقارن: الرازى: المباحث الشرقية، ج٢، ص: ٣٩٧، ٣٩٨.

(٢) جعفر آل ياسين: فليسوف عالم، ص: ١٨٤.

(٣) الإيجي: المواقف، ص: ٢٦١.

واحد مستقل بالوجود والتأثير^(١)، بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية^(٢). وقد أوضح لنا الإيجي أن العقل له أحكام سبعة، هي:

١- أنه ليس حادثاً لأن الحدوث يستدعي مادة^(٣)؛ وهذا عطاء من الإيجي فيما يرى الدكتور سامي نصر^(٤)؛ لأن حدوث المفردات وعقلها ممكن كذلك .

٢- أن العقل بسيط فلا يفسد ولا يزول، ومعنى ذلك أن العقل عنده أبدي^(٥)، أي أن النفس محالدة .

٣- يرى الإيجي أن نوع كل عقل منحصر في شخصه، لذلك فإن العقل يتشخص بمماهته، وإلا لكان بالمادة^(٦). وقد أوضح لنا الدكتور سامي نصر أيضاً أن الإيجي يقصد بالتشخيص هنا التعيين الذهني أي كونه ذاتاً حقيقية لها وجود حقيقي، وليست وهماً، وليس التشخيص بمعنى التحقق في الأعيان الخارجية. كما يرى أن هذه الفكرة قريبة الشبه من فكرة أبي البركات التي كان يرى فيها وجوداً متعيناً لكل ما في الأذهان، باعتبار أن الأذهان توجد في موجود في الأعيان وهو جوهر الإنسان^(٧) .

٤- يرى الإيجي أن العقل في ذاته جامع لكماله، بمعنى أن ما يمكن للعقل فهو حاصل دائماً بالفعل، وما ليس حاصلًا له فهو غير ممكن، لأن الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية^(٨) .

وهنا نعرض على الإيجي فيما يتعلق بجعله الحدوث مفتقراً دائماً إلى مادة، لأنه يوجد من المفردات والمفارقات ما هو محدث وليس قديماً. وكذلك فإن العقل

(١) المرجع السابق، ص: ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٦٥ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٦٣ .

(٤) سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٢١٩ .

(٥) الإيجي: المواقف، ص: ٢٦٣ .

(٦) المرجع السابق، ص: ٢٦٣، ٢٦٤ .

(٧) سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٢١٩ .

(٨) الإيجي: المواقف، ص: ٢٦٤ .

لا يكون عاقلاً بالفعل إلا بعد حصول المعقولات وحصول التعقل لها؛ وكأنه قبل هذه العملية يعد عقالاً بالقوة - كما يقول أرسطو - ليس معنى وجوده بالقوة أن توجد به مادة، أو ينتفى عنه شرط التجريد^(١).

٥- أن العقل عقل لذاته؛ إذا التعقل هو حضور الماهية المجردة عن الأشياء الخارجية عند الشيء المجرد القائم بذاته^(٢).

٦- أن العقل المجرد يعقل الكليات؛ وكل مجرد من المجردات القائمة بذاته؛ لأن ذاته منزهة عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل. فكل مجرد هو في نفسه يمكن أن يعقل، كما أن كل معقول يمكن أن يعقل مع كل المعقولات^(٣).

٧- أن العقل لا يعقل كل الجزئيات، لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية، ولأن الجزئيات تتغير^(٤). وقد سبق لنا القول بأن العقل جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية.

وهنا، لنا ملاحظة، وهي أن الإيجي - وهو من متفلسفي المتكلمين - يقول بوجود حقيقي للجواهر المجردة متمثلة في النفس والعقل، كما يشير إلى صفات ومعان لهذه الجواهر، كتلك التي قال بها الفلاسفة تماماً. وهو في هذا يختلف مع بعض المتكلمين الذين يعترضون على وجود جواهر مجردة، بل غالوا في اعتراضاتهم إلى حد إنكارها وإلغائها إلغاءً تاماً^(٥).

(١) سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٢١٩، ٢٢٠.

(٢) الإيجي: المواقف، ص: ٢٦٤.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٦٥.

(٥) سامي نصر: فكرة الجوهر، ص: ٢١٩.

الخاتمة

يجدر بنا أن نقف هنا لتساءل: ما الذى توصلنا إليه من خلال هذا العرض لموقف الإيجي من موضوع "الجواهر والأعراض" فى كتابه "المواقف"؟ وسوف نحاول الإجابة على هذا التساؤل من خلال النتائج الآتية:

١- إن الفلسفة فى كتاب "المواقف" قد أضحت متداخلة مع علم الكلام، وذلك ما أبانت عنه مناقشة الإيجي لموضوع "الجواهر والأعراض"، ولاستخدامه لمصطلحات الفلسفة فى معناها الذى قال به فلاسفة اليونان دون تلك التعديلات التى عادة ما يدخلها الإسلاميون. فنجدته يتحدث عن الأعراض مستعيداً الطبيعيات الأرسطية كلها، ولكن بعد تعديل دقيق لتطبيقها على العقيدة الإسلامية. كما نجد أيضاً فى أثناء حديثه عن الجواهر، حيث نلمس التأثير الضخم بأرسطو، وما يلى ذلك من القول فى النفوس المنزهة عن الهوى، وفى الروح؛ هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى، فإن ما يحسب للإيجي من خلال التأثيرات التى حققتها الفلسفة فى علم الكلام، إنه يقبل بالمبدأ الفلسفى القائل باستحالة الترجيح بلا مرجح، وبرهان استحالة التسلسل إلى مالانهاية، أو برهان التطبيق .

٢- يقدم الإيجي فى مواقفه دراسة الأمور العامة على جميع الأبحاث الأخرى من طبيعية وإلهية وسمعية، وكأنها بمثابة التأسيسات العقلية العامة التى يجب أن تشكل المنطلقات الفكرية لدراسة الجواهر أو الأعراض أو الإلهيات والسمعيات.

٣- يستخدم الإيجي فى طبيعياته فكرة "المقولات" وهى فكرة أرسطية بجثة تقوم عليها المعرفة، وينطلق منها الفكر الصحيح فى اتجاهه نحو التوحيد. كما تمثل هذه المقولات الأحوال الرئيسية للوجود أو العالم خير تمثيل، لأنها تعكس أكثر خواص وجوانب وعلاقات وظواهر الوجود والمعرفة عمومية وجوهرية. بالإضافة إلى أنها تمكننا من الإلمام بمعرفة عميقة بالوجود، تتميز بأنها تنطوى على جانب كبير من التفصيل والدقة؛ ومن ثم تسمح بالتحول من المعطيات الحسية إلى

المعقول .

٤- يتسق الإيجي مع موقفه الأشعري عن غيره من الأشاعرة، فلم تغب الفلسفة على علم الكلام تغليب الرازي مثلاً؛ فهو حريص كل الحرص على ألا يتناقض في آرائه بين مؤلفاته، مما جعله أكثر تمثيلاً لعلم الكلام الأشعري من الرازي وغيره .

٥- يختلف الإيجي عن جمهور الأشاعرة فيما يتعلق بإمكانية قيام العرض بالعرض، كما هو الحال عند الفلاسفة بصفة عامة والرازي بصفة خاصة. وفيما يتعلق بقوله إن الجسم ليس بمجموع أعراض مجتمعة، لأن الأعراض لا تقوم بذاتها فلا بد من جوهر تقوم به. ولذلك فالجواهر عنده ليست متجانسة، بل هي مختلفة بذواتها .

٦- يتميز الإيجي بنزعة تجريبية وجدناها لديه في أثناء بحثنا لموضوع "الجواهر والأعراض" وذلك من خلال أمرين، أولهما: أن الجوهرية عند الإيجي مساوية للوجود، والوجود الذي يعنيه هو الوجود الواقعي ذلك الوجود المتعين الخارجى، الذى هو بالفعل دائماً؛ وكأن الكليات عنده لاتعد جواهر نظراً لوجودها ذهنى، وما هو ذهنى فليس جوهرًا عنده. وهكذا يكون الجوهر جوهرًا واحدًا وحقيقياً، وهو الجوهر الحسى المتعين أى الجوهر الأول .

وثانيهما: أن القوى الحيوانية التى تحدث عنها الإيجي، قد جعلها تابعة للجسد والدماغ. والدليل على ذلك أنه كما رأينا فى البحث أكثر من الإيضاحات العضوية فى كلامه على المصورة والمتخيلة والمتوهمة والحافظة. ولكن هذه النزعة لم تدفعه إلى تعليل القوة النظرية بأسباب حسدية، بل قال إنها مستقلة عن الدماغ .

٧- يقول الإيجي بوجود حقيقى للجواهر المجردة متمثلة فى النفس والعقل؛ كما يشير إلى صفات ومعان لهذه الجواهر، كتلك التى قال بها الفلاسفة تماماً. وهو فى هذا يختلف مع بعض المتكلمين الذين يعترضون على وجود جواهر مجردة، بل غالوا فى اعتراضاتهم إلى حد إنكارها وإلغائها إلغاءً تاماً .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- ١- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة (طبعة محى الدين صبرى الكردى) مصر، ١٣٣١هـ.
- ٢- " " " " : الشفاء (المنطق-المقولات) تحقيق: جورج قنواتى، محمود الخضيرى، أحمد فؤاد الأهوانى، سعيد زايد، مراجعة وتقديم: د. بيومى مذكور، الهيئة العامة لشىءون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٥٩م .
- ٣- " " " " : الشفاء (قسم الإلهيات) تحقيق: جورج قنواتى، سعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦١م.
- ٤- " " " " : الشفاء (الطبيعيات-السماع الطبيعى) تحقيق: سعيد زايد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م .
- ٥- " " " " : الشفاء (الطبيعيات) تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة وتقديم: د. إبراهيم مذكور، دار الكتاب العربى، القاهرة، بدون تاريخ .
- ٦- " " " " : الحدود، تحقيق: أملية مارية جواشون، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣م .

- ٧- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : الهداية، تحقيق: د.محمد إسماعيل عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٤م .
- ٨- ابن منظور (محمد بن مكرم) : لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثاني.
- ٩- أبو البركات البغدادى : المعبر فى الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٨هـ .
- ١٠- أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: ريتز، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٩م .
- ١١- أبو المعالى الجوينى : الإرشاد تحقيق: د.محمد يوسف موسى، د.على عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٠م .
- ١٢- أبو بكر الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، دار الحجر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٠م .
- ١٣- أبو رشيد النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم: د.معن زيادة، د.رضوان السيد، معهد الإنماء العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٩م .
- ١٤- أبو محمد الحسن بن متوية : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض،

تحقيق: د. سامي نصر لطف، د. فيصل

١ / بدير عون، تصدير: د. بيومي مذكور،

دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٥ م .

١٥- أبو نصر الفارابي : الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار

المشرق، بيروت، ١٩٨٦ م .

١٦- أحمد الطيب (دكتور) : مباحث الوجود والماهية من كتاب

المواقف، دار الطباعة المحمدية، الطبعة

الأولى، القاهرة، ١٩٨٢ م .

١٧- أحمد محمود صبحي (دكتور) : في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية،

الطبعة الرابعة، الإسكندرية، ١٩٨٢ م .

١٨- أرسطو طاليس : في النفس، ترجمة إسحق بن حنين،

تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي،

وكالة المطبوعات - دار القلم، الطبعة

الثانية، الكويت - لبنان، ١٩٨٠ م .

١٩- إبراهيم بيومي مذكور (دكتور) : اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن

مجلة الثقافة - العدد ٦٩١) القاهرة،

١٩٥٢ م .

٢٠- : : : : : مقدمة كتاب الشفاء (قسم النفس) لابن

سينا، تحقيق: جورج قنواتي، سعيد

زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة،

١٩٧٥ م .

٢١- : : : : : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)

دار المعارف، الطبعة الأولى، بيروت،

١٩٩٣ .

٢٢- إبراهيم العاتى : الزمان في الفكر الإسلامى، دار المنتخب

- العربي، الطبعة الأولى، بيروت،
١٩٩٣م.
- ٢٣- جعفر آل ياسين (دكتور) : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤م .
- ٢٤- جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧١م .
- ٢٥- ,, ,, ,, : من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٣م .
- ٢٦- جورج قناتى ولويس غرديه : فلسفة الفكر الدينى بين المسيحية والإسلام، ترجمة: د. صبحى الصالح، د. فريد حير، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م؛ (الجزءان الأول والثالث).
- ٢٧- جيار جهامى (دكتور) : موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨م .
- ٢٨- حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٣٦٢هـ .
- ٢٩- حسن حنفى (دكتور) : من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير- المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨م؛ (الجزء الأول).
- ٣٠- حسن مجيد العبيدى (دكتور) : العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م.

- ٣١- الخوارزمي (أبو عبد الله محمد) : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨١ م .
- ٣٢- سامي نصر لطف (دكتور) : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٧ م.
- ٣٣- سامي نصر لطف (دكتور) : مختارات من آراء الفلاسفة حول مشكلة المعرفة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، بدون تاريخ .
- ٣٤- سميح دغيم (دكتور) : فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٢ م.
- ٣٥- السيد الشريف الجرجاني : التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩ م .
- ٣٦- السيد الشريف الجرجاني : شرح المواقف، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٠٧ م؛ (الأجزاء الخامس والسادس والسابع) .
- ٣٧- عبد الجبار (القاضي) : المغنى في أبواب التوحيد (الجزء الرابع- رؤية الباري) تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، د. أبو الوفا التفتازاني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ .
- ٣٨- عضد الدين الإيجي : المواقف، عالم الكتب- مكتبة المتنبي- مكتبة سعد الدين، بيروت - القاهرة- دمشق، بدون تاريخ .

- ٣٩- فان إس : مادة الإيجي بدائرة المعارف الإسلامية،
الطبعة الثانية، (الجزء الخامس) .
- ٤٠- فتح الله عفيف (دكتور) : فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية،
الإسكندرية، ١٩٧٦ م .
- ٤١- فخر الدين الرازي : للباحث المشرقية في علم الإلهيات
والطبيعات، مكتبة الأسد، طهران،
١٩٦٦ م .
- ٤٢- " " " : المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق:
د. أحمد حمادى السقا، دار الكتاب
العربي، بيروت، ١٩٨٧ م؛ (الجزءان
الرابع والسادس).
- ٤٣- " " " : معالم أصول الدين، تقديم: د. سمير
دغيم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى،
بيروت ١٩٩٢ م .
- ٤٤- فيصل بدر عون : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية،
مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى،
القاهرة، ١٩٨٠ م .
- ٤٥- محمد حواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية، دار مكتبة
الجلال، ودار الجواد، الطبعة الخامسة،
بيروت، ١٩٨٦ م .
- ٤٦- محمد صالح الزركان : فخر الدين وآراءه الكلامية والفلسفة،
دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣ م .
- ٤٧- محمد عاطف العراقي (دكتور) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار
المعارف، مصر، ١٩٧١ م .
- ٤٨- محمد عاطف العراقي (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف،

الطبعة السادسة، القاهرة ١٩٧٨ م .

٤٩- محمد عثمان نجاتي (دكتور): الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩ م.

٥٠- محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو والمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٢ م .

٥١- محمد على أبو ريان (دكتور) : قراءات فى الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٧ م.

٥٢- محمود قاسم (دكتور) : فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٩ م .

٥٣- منى أحمد أبو زيد (دكتور): التصور الذرى فى الفكر الفلسفى الإسلامى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤ م .

٥٤- ناصر الدين البيضاوي : طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل - المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، بيروت - القاهرة، ١٩٩١ م.

٥٥- يمنى طريف الخولى (دكتور): الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥ م .

٥٦- يوسف إلبان سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعرية، مطبعة سركيس، الطبعة الأولى، القاهرة،

١٩١٩ م .

٥٧- يوسف خياط : معجم المصطلحات العلمية والفنية، دار
لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ .

ثانياً المراجع الأجنبية :

I-Brocklemann, C.: Geschiede der arabischen litteratur leiden,
E, J, Brill, 1949 .

الفصل الثالث

إشكالية الوجود الذهني
في الفلسفة الإسلامية

تقديم :

تعد مسألة الوجود الذهني من أدق مباحث الفلسفة الإسلامية الحديثة، فقد اهتم بها الفلاسفة الإيرانيون - أتباع صدر الدين الدشتكي ، وجمال الدين الدواني، وميرداماد ، وصدر الدين الشيرازي ومدرسته - اهتماماً بالغاً ، حتى خص بعضهم فلسفته بتبيين ما يرجع إلى الوجود الذهني وإشكالاته ونظرياته.

ومسألة الوجود الذهني ، وإن لم تُطرح في مؤلفات الفلاسفة الأوائل بصورة مستقلة ، غير أن إمعان النظر في مختلف أبواب العلم والمعرفة ، يُوقف الباحث على أنهم طرحوا عناصرها بصورة متفرقة ، ولم ينظروا إليها كمسألة مستقلة . وهذا يدل على أنهم لم يكونوا غافلين عن الأهمية البالغة والأساسية لمسألة الوجود الذهني في بناء صرح المعرفة البشرية .

فمن البواعث الحافزة على البحث في الوجود الذهني ، إنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة قيمة العلم بالمعنى الأعم أو الإدراك الإنساني بشكل عام - ماهي قيمته وإلى أي حد يطابق الواقع ؟ وهل هناك مطابقة أصلاً أم إنه مجرد أمر نفسي محض - مثل اللذة والألم - لا علاقة له بالأمور الخارجية . وإذا كانت هناك مطابقة ، فهل هي مطابقة تامة ، أو أن ما يدركه الذهن شبح وطيف من الحقيقة ، وليس نسخة مطابقة للأصل ، بل هناك فروق ماهوية بين العالم والمعلوم .

وإذا كنا نرى أن الباحثين في مسألة الوجود الذهني منقسمين إلى طائفتين، كلامية ترفض هذا الوجود وفلسفية تؤمن به ؛ فما هذا إلا لاختلافهم في أدوات المعرفة . فمن يرى أن كل من العقل والحس أداة للمعرفة ينادى بالوجود الذهني ، ومن يلغى العقل ويحصر أداة المعرفة في الحس ، ينجح إلى الواقع وينكر ما وراءه .

ولاشك أنه ما لم يثبت إمكان صلة الإنسان بالواقع الخارجي ، وما لم يتقرر مدى إراءة الذهن وصوره للواقع الخارجي ؛ فلن يقدر الإنسان من الوصول إلى أي رأى بصدد المعارف الكلية الفلسفية أولاً ، والكونية الطبيعية ثانياً . فلزم لذلك القول بالوجود الذهني لأنه يعد بمثابة الجسر الوحيد بين الإنسان وواقعته .

فما لم يتخذ الإنسان موقفًا حاسمًا في مسائل الوجود الذهني ، لن يمكنه الإذعان بشيء من سائر العلوم ، فكأن الوجود الذهني أبجدُ المعرفة وألِفباؤها، فهو الحجر الأساس لكل رأى ونظر يتبناه الإنسان في كل من مجالي الفلسفة والعلم .

وعليه ، فالوجود الذهني هو ذلك النشاط الفكري الذي يمكن ممارسته في علاقتنا بالواقع وبالفلسفة والعلم في آن ، فنستطيع أن نغير من ثقافتنا الفلسفية الإسلامية بقدر ما نتعلمه من الفلسفة المعاصرة وتبناه من نظريات علمية متطورة . ولكن مع الحفاظ على ثوابت الثقافة الإسلامية كإطار عقدي أو قيمى، يساهم في الاستفادة النقدية الواعية من التقدم العلمى والتكنولوجى المعاصر ؛ وبهذا نستطيع تأصيل وتحديد نظرية المعرفة الإسلامية بصورة ملائمة للتطور العلمى والمعرفى المعاصر .

ولتحقيق هدف هذا البحث قسمته إلى النقاط الآتية :

أولاً : مدخل تاريخى لإشكالية الوجود الذهني .

ثانياً : إشكالية الوجود الذهني بين الفلاسفة والمتكلمين .

ثالثاً : إشكالات الوجود الذهني .

رابعاً : نظريات الوجود الذهني .

خامساً : تقويم الخلاف بين القائلين بالوجود الذهني .

وهذه المسألة التى يتركز عليها هذا البحث تتخذ من المنهج التحليلى النقدى أساساً لها ، كما تتخذ من المنهج التاريخى منطلقاً أساسياً فى الكشف عن أصولها قديماً وحديثاً .

أولاً : مدخل تاريخى لإشكالية الوجود الذهني

الواقع أن مسألة الوجود الذهني تعد من المسائل المستحدثة فى الفلسفة الإسلامية ، حتى أن فلاسفة الإسلام الأوائل - من أمثال الفارابى وابن سينا وغيرهما - لم يتناولوا هذه المسألة بصورة مستقلة فى سياق مؤلفاتهم ، كما أننا لانقف فى

هذه المؤلفات على مصطلح "الوجود الذهني"^(١).

فالفارابي مثلاً يصرح بأن العلم عبارة عن تجريد صورة الشيء عند العقل^(٢)، وهذا يعنى حصول صورة الشيء فى العقل مفردة غير ملابسة للمادة، لا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج، لكن بغير تلك الحالات؛ ومفردة غير مركبة، ولا مع موضوع؛ ومجردة عن جميع ماهى ملابسة له^(٣).

ومعنى هذا أن العلم عند الفارابي يقوم على أساس انتزاع الماهيات المجردة من المحسوسات، وهذا هو شأن العقل الذى يدرك الماهيات الثابتة لا الهويات المتغيرة^(٤). كما يعنى عدم التطابق بين المدرك والمدرك، لأن الصورة لا تحصل فى العقل كما هى عليه فى العالم الخارجى، بل بحالة أخرى مغايرة^(٥).

أما ابن سينا، فيذكر أن العلم هو تمثل الشيء عند العقل^(٦)؛ وهذا يعنى أن

(١) انظر : د. سامى نصر لطف : فكرة الجوهر فى الفكر الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٧٨ م ، ص : ٢٧٠ - ٢٩٦ . [وعلى الرغم من ذلك، فإن الدكتور محمد عبده محقق كتاب الهداية لابن سينا ، قد أضاف العديد من العناوين المميزة لموضوعات ، ومن بينها عنوان "إثبات الوجود الذهني للمعنى الكلى" ، وهو عنوان للفقرة ، رقم ١٤٩ من النص . (انظر : ابن سينا : الهداية ، تحقيق : د. محمد عبده ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، ص : ٢٥٠) .]

(٢) العلامة مرتضى المطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، ترجمة : الشيخ مالك وهبى ، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٤ م ، ج ١ ، ص : ١٤٩ .

(٣) أبو نصر الفارابي : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها (ضمن كتاب المجموع) مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٠٧ م ، ص : ١٠٦ .

(٤) د. إبراهيم عاتى : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣ م ، ص : ١٥٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص : ١٥٦ .

(٦) انظر : ابن سينا : الشفاء (العبارة) ، تحقيق : محمود الحضرى ، تصدير : د. إبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٠ م ، ص : ١ . د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، ص : ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

كل ما ندركه من حيث ندركه في الذهن ، فحقيقته مُتمثلة في الذهن ضرورةً .
وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثيلها في الأعيان ويلحظه الذهن - فالمعْدوم لا يدرك؛
وإما أن يكون في الذهن ، وهو الباقي ضرورةً^(١) .

وإذا كان كل موجود في الأعيان يصير بعد إدراكه موجودًا في الأذهان، فإن
العكس غير صحيح لأن الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور . وليس من شأن
المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الأشكال
الموردة في كتب الهندسة ، وإن كان وجودها في حيز الإمكان. ومثل كثير من
مفاهيم ألفاظ لا يمكن وجود معانيها ، مثل مفهوم لفظ "الخلاء" ، ومفهوم لفظ
"الغير المتناهي" في المقادير ؛ فإن مفاهيم هذه الألفاظ تتصور مع استحالة
وجودها ، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها؛ فإن مالا يتصور معناه من
المحال أن يسلب عنه الوجود ، ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتًا أو نفيًا^(٢) .

ويذكر ابن سينا أيضًا في رد القائلين بالثابت والحال ، "وإنما وقع أولئك فيما
وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الإخبار إنما يكون عن معان لها وجود في النفس ، وإن
كانت معدومة في الأعيان . مثلاً إن قلت : إن القيامة "تكون" ، فهُتِ القيامة
وفُهِتِ "تكون" ، وحملت "تكون" التي في النفس على القيامة التي في النفس ،
بأن هذا المعنى إنما يصح في معنى آخر معقول أيضًا ، وهو معقول في وقت
مستقبل، أن يوصف بمعنى ثالث معقول ، وهو معقول الوجود؛ وعلى هذا القياس الأمر
في الماضي . فيبين أن المخبر عنه لا بد من أن يكون موجودًا وجودًا ما في النفس"^(٣) .

(١) ابن سينا : المباحثات (ضمن كتاب أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي ، وكالة
المطبوعات، الطبعة الثانية ، الكويت ، ١٩٧٨م ، ص : ١٢٣ .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، تقديم : د. شكري النجار ، دار الحديث ، الطبعة الأولى ، بيروت،
١٩٨٢م ، ص : ٦٤ . وانظر : د. محمد عنابد الجاهري : السينوية - فصولها وأصولها -
(مقال ضمن كتاب دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي) المركز
الثقافي العربي، الطبعة الثانية ، المغرب ، ١٩٨٧م ، ص : ٢٠ . وبنية العقل العربي ، مركز
دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٩٢م ، ص : ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

(٣) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ، تحقيق : الأب جورج قنوتاني ، سعيد زايد ، راجعه وقدم له : د. إبراهيم
مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج ١ ، ص : ٣٤ .

وقد تبع ابن سينا تلميذه بهمنيار^(١) في كتابه "التحصيل" ، حيث قال :
"المعلوم في الأعيان محكوم عليه بأحكام وجودية ، فيجب أن يكون له وجود ما ،
فإذ ليس في الأعيان فهو في النفس"^(٢) .

أما أول من تناول مسألة "الوجود الذهني" كمسألة مستقلة ، فهو فخر الدين
الرازي حيث خصص لها فصلاً مستقلاً في كتابه "المباحث المشرقية"^(٣) . ثم طُرح
فيما بعد من قبل كل من ناصر الدين البيضاوي في كتابه "طوالع الأنوار"^(٤) ،
ونصير الدين الطوسي في كتابه "تجريد العقائد"^(٥) . لكن تناول هؤلاء الفلاسفة
كان من خلال البحث عن زيادة الوجود على الماهية ، وكأنهم لما لاحظوا أن هذه
الزيادة إنما تكون في الذهن ، بادروا إلى إثبات الوجود الذهني.

وأما الهدف من تناول هذه المسألة من جانب الفلاسفة ، فهو قيام بعض
المتكلمين بانكار التعريف الذي وضعه الفلاسفة للعلم - وهو أن العلم عبارة عن

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان أشهر تلاميذ ابن سينا ، أصله من أذربيجان ، وكان مجوسياً ثم
أسلم. وهو يتكلم بالفارسية لغته الأصلية ، فهو لا يجيد العربية . وقد تميز بهمنيار بالذكاء الحاد والفطنة
حتى تعجب الشيخ الرئيس من فطائنه وحسن قريحته ، فطلب منه الملازمة على بابه إلى أن بلغ ما بلغ .
وقد عاش بهمنيار بعد شيخه ثلاثين سنة ، ومات في سنة ٤٥٨ هـ أو في سنة ٤٣٠ هـ . (انظر : شمس
الدين الشهرزوري : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، تحقيق : د. عبد الكريم أبو شويرب ، جمعية
الدعوة الإسلامية العالمية ، الطبعة الأولى ، ليبيا ، ١٩٨٨م ، ص : ٣١٦ ، ٣١٧ . الخوانساري : روضات
الجنات في أحوال العلماء والسادات ، تحقيق : أسد الله إسماعيليان ، مكتبة إسماعيليان ، قم ، ج ٢ ،
ص : ١٥٧ - ١٦١ . د. فتح الله خليف : بهمنيار بن المرزبان (ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني)
تصدير : د. إبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م ، ج ١ ، ص : ١٠٣٩) .

(٢) بهمنيار بن المرزبان : التحصيل ، تصحيح وتعليق : مرتضى مطهرى ، مؤسسة انتشارات وحاج
دانشگاه ، طهران ، ١٣٧٥ هـ ، ص : ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(٣) فخر الدين الرازي : المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات ، دائرة المعارف العثمانية ، الطبعة
الأولى ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٣ هـ ، ج ١ ، ص : ٤١ - ٤٤ .

(٤) ناصر الدين البيضاوي : طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، تحقيق : عباس سليمان ، دار الجيل - المكتبة
الأزهرية للتراث ، الطبعة الأولى ، بيروت - القاهرة ، ١٩٩١م ، ص : ٧٨ .

(٥) نصير الدين الطوسي : تجريد العقائد ، تحقيق : د. عباس سليمان ، دار المعرفة الجامعية ،
الإسكندرية ، ١٩٩٦ ، ص : ٦٣ .

حصول صورة الشيء فى الذهن - حيث قدم هؤلاء المتكلمون تعريفاً جديداً مفاده أن العلم من مقولة الإضافة - كما سوف نشر - وهذا يعنى إنكار مسألة الوجود ذهنى بصورة صريحة ومباشرة .

من أجل هذا ، قام الفلاسفة ببحث مسألة الوجود ذهنى بصورة فاعلة، والتصدى للأراء المنكرة لها بهدف الدفاع عنها وتقديم الأدلة عليها . وعلى الرغم من ذلك ، فقد اختلفوا فى حقيقة هذا الوجود ؛ فمنهم من ذهب إلى أن هذا الوجود وجود ماهوى ، أى أن ماهية الشيء الخارجى تحضر إلى الذهن . ومنهم من ذهب إلى أن الذى يحضر إلى الذهن هو شبح المعلوم الخارجى وليس ماهيته .

وبعد عصر نصير الدين الطوسى وقبل عصر الميرداماد^(١) والشيرازى^(٢) - وهى مرحلة الشيرازيين اتباع صدر الدين الدشتكى^(٣) و جلال الدين الدوانى^(٤) وغيرهما -

(١) هو مير محمد باقر بن شمس الدين محمد ، استرابادى الأصل ، أصفهائى المنشأ والموطن ، إشراقى التعلّص ، ميرداماد الشهرة . كان استاذاً ماهراً وحاذقاً فى جميع العلوم العقلية والنقلية . توفى عام ١٠٤١ هجرية ودفن بالنحف . (صدر الدين الشيرازى: الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح وتقديم : جلال الدين الأشتيانى ، المركز الجامعى للنشر ، الطبعة الثانية ، مشهد ، ١٩٨١ م . (المقدمة) ص: ٧٠ - ٧٢ .

(٢) هو محمد بن إبراهيم المعروف بالملا صدرا وصدر المتألمين ، ولد فى شيراز فى أواخر القرن العاشر الهجرى وتوفى فى البصرة سنة ١٠٥٠ هجرية . (انظر : د. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازى ومكانته فى تحديد الفكر الفلسفى فى الإسلام ، منشورات عويدات ، الطبعة الأولى ، بيروت - باريس ، ١٩٧٨ م ، ص : ٢٠ - ٤٦) .

(٣) هو محمد بن إبراهيم الحسينى الشيرازى ، المعروف بالسيد سند وصدر الدين الدشتكى ؛ ولد سنة ٨٢٨ هـ وتوفى سنة ٩٠٣ هـ . ويذكر أنه درس العلوم العقلية على السيد فاضل الفارسى وقوام الدين كرهالى . (الشيخ على شيروانى: دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ترجمة: حبيب فياض ، دار الهادى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٥ م ، ص : ١٨٢ ، ١٨٣) .

(٤) هو جلال الدين محمد بن أسعد الصديقى الدوانى ، انتهى بنسبه إلى محمد بن أبى بكر . ولد فى دوان من بلاد كارزون وسكن شيراز ، حيث درس هناك على ملا محبى الدين الأنصارى من ذرية سعد بن عباد الخزر جى الأنصارى ، وعلى همام الدين صاحب شرح الطوالع؛ فقد قرأ عليهما العلوم الدينية والحكمية، كما قرأ على والده العلوم العربية. -

اشتد البحث في مسألة الوجود الذهني بصورة ملفته للنظر ، وظهرت آراء فيها كانت تعبيراً عن الهروب من الإشكالات التي أثارها المتكلمون وغيرهم بصدد الوجود الذهني .

ففي البداية - إذن - لم يكن هناك أكثر من قولين ، واستمر هذا الصراع الفكري حتى اتخذ البحث طريق آخر ، وهو تفسير قول الفلاسفة . فصارت الأقوال ثلاثة ، واحد للمتكلمين والباقيان للفلاسفة .

ثانياً : إشكالية الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة

تختلف وجهات النظر بين الفلاسفة والمتكلمين حول العناصر المختلفة التي تتضمنها مسألة "الوجود الذهني" ، حيث نلاحظ بأن قسمًا من هذه العناصر يتعلق بما يشتمل عليه الوجود من تقسيم إلى خارجي وذهني ، على نحو يندرج فيه هذا القسم ضمن المباحث العامة المرتبطة بالأحكام الكلية للوجود وتقسيماته الأولية . كما سنلاحظ أن قسمًا آخر من هذه العناصر يتناول حقيقة العلم والمعرفة ، من خلال بيان العلاقة بين التصورات الذهنية والواقع الخارجي.

على أية حال ، فإن الوجود ينقسم إلى عيني أو خارجي ، وإلى ذهني حقيقة ؛ وإلى اللفظي والخطي مجازاً ، إذ ليس في اللفظ والخط من الإنسان التشخيص ولا الماهية كما في الخارج والذهن ، بل الاسم في اللفظي وصورته في الخطي . وكل من الوجود الخارجي والذهني يُستعمل للمعنيين ، أحدهما أن الوجود الخارجي ما يكون اتصافه بالوجود خارج ذهن ، والوجود الذهني هو ما يكون اتصافه

- وكان قد ولي القضاء في فارس وتحول في أنحائها كثيرين وغيرها . وكانت وفاته عام ٩٢٨ هـ . (عبد الله العيادوس: تاريخ النور السافر في أعجاز القرن العاشر ، ص : ١٣٣ ، ١٣٤ . الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم) دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص : ٣٩٠ ، ٣٩١ . يوسف إلياس سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة ، مكتبة الثقافة الدينية ، ج ١ ، ص : ٨٩١ ، ٨٩٢ . جورج طرايشي: معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص : (٢٦١) .

بالوجود فى الذهن^(١). وثانيهما أن الوجود الخارجى هو الوجود الذى إذا اتصف به الشئ يصير بحيث يترتب عليه آثاره ولوازمه ، ويكون الشئ بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتاً من الذوات . فمعنى كون النار مثلاً موجوداً فى الخارج هو أن يكون بحيث يترتب عليه الإضاءة والإحراق . ومن ثم ، فالوجود الخارجى هو كون الشئ مبدءاً للآثار ومصدراً للأحكام^(٢). وبديهي أن يكون هذا الوجود محل اتفاق لا يختلف فيه اثنان من العقلاء .

وأما الوجود الذهنى ، فهو وجود وكون للشئ لا يكون به بحيث يترتب عليه آثاره ولوازمه ، مع كونه ذا كون وتحقيق ما^(٣). وهذا القسم من الوجود محل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ، وبين غيرهم .

(١) موقف الفلاسفة :

يعتقد معظم الفلاسفة أن لكل شئ وجودين ، وجوداً خارجياً وهو وجود أصيل وقوى ، ووجوداً ذهنياً هو صورة للوجود الأصلى ؛ بمعنى أن الوجود الذهنى يشبه وجود الظل ، بل ويقال له الوجود الظلى^(٤). وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى ، والاختلاف بينهما بالوجود - ذهنياً أو خارجياً - دون الماهية. ومن ثم ، فإن الأشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن صور^(٤).

(١) العلامة محمد على التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم ، تحقيق : د. على دحروج ، ترجم النص الفارسى : د. عبد الله الخالدى ، الترجمة الأجنبية : د. جورج زيناتى ، مكتبة لبنان ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٦م ، ج٢ ، ص : ١٧٦٧ .

(٢) عبد الرزاق اللاهيجى : شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام ، انتشارات مهلوى ، أصفهان ، بدون تاريخ ، ج١ ، ص : ٤٤ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) د. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، دار الطباعة المحمدية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٢م ، ص : ١٠٤ .

(٤) السيد الشريف الجرجانى : شرح المواظف ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٠٧م ، ج٢ ، ص : ١٧٠ .

ومعنى هذا ، أن الماهيات عند الفلاسفة لها سوى الوجود الخارجى شعراً آخر من الوجود ، وظهوراً ثانياً لدى الذهن وهو الوجود ذهنى ، الذى يحصل للإنسان من التصور والتخيل والتعقل فى مداركه الذهنية ومشاعره الحسية، وقد يسمونه بالوجود الظلى^(١) .

وبالجملة ، فإن الوجود - إذن - ينقسم إلى ذهنى والخارجى ، وإلاً بطلت الحقيقة^(٢) . فكما أن هناك أشياء متحققة فى ظرف الخارج ، هناك أيضاً أمور متحققة وموجودة فى الذهن حيث تشكل تلك الأمور إدراكاتنا وتصوراتنا ، أو تشكل العلوم الحاصلة لدينا . ولما كانت ذوات الأشياء وماهياتها محفوظة فى الوجود ذهنى ، فإن ماهو موجود فى الذهن لا يختلف فى ماهيته عما هو يازائه خارجياً^(٣) .

وهنا يلاحظ أننا نستطيع تسمية الوجود ذهنى باسم الوجود العينى ، فإذا بدأنا فى البحث من الوجود العينى وتساءلنا : هل الماهيات الموجودة فى الأعيان هى بعينها توجد فى الأذهان عندما ندركها ، يكون البحث بحث الوجود ذهنى . أما إذا بدأنا من الذهن وتساءلنا : هل ما فى الذهن من أمور متصورة كالإنسان والحيوان والشجر والحركة هى بعينها موجودة فى الخارج ، أم لا وجود لشيء ، أم فى الخارج يوجد شيء لكنه مغاير تماماً^(٤) ؛ فالبحث حينئذٍ بحث الوجود العينى^(٥) .

ولكن الفلاسفة لم يكتفوا بما سبق ذكره بهدف إثبات الوجود ذهنى ، بل أقاموا العديد من الأدلة عليه ، وهى :

الدليل الأول : أننا نتصور أموراً غير موجودة فى الخارج ، بل ونحكم عليها

(١) الشيخ محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، دار الصفوة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٣م ، ص : ٢٦ .

(٢) الطوسى : تجريد العقائد ، ص : ٦٣ .

(٣) اللاهيجى : شوارق الإلهام ، ج١ ، ص : ٥١ . وانظر : على شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ص : ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٤) كما هو الحال عند باركلى فيلسوف اللامادية (انظر : د. يحيى هويدى : باركلى - سلسلة نوابغ الفكر الغربى - دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٠م ، ص : ٢٤ ، ٢٥ ، ٧٧-٩٦) .

(٥) مرتضى مطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، ج١ ، ص : ١٤٥ ، ١٤٦ .

بأنها كذا أو ليس كذا . وهذا الحكم يستدعى ثبوت هذه الأشياء المحكوم عليها ، لأن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت هذا الغير فى نفسه أولاً . فلا بد - إذن - أن تكون هذه الأمور اللا موجودة فى الخارج ، والمحكوم عليها ثابتة فى أنفسها وإلا لما صح الحكم عليها أبداً . فإذا سلمنا بأنها ثابتة وبأنها غير موجودة فى الخارج ، فلم يبق - إذن - غير أن تكون هذه الأمور ثابتة فى الذهن^(١) ؛ وذلك كقولنا : اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ، ومغاير لاجتماع الضدين ، ونحو ذلك^(٢) .

ويلاحظ أن هذا الدليل يستند على قاعدة القرعية^(٣) ، حيث تفيد هذه القاعدة بأن : إثبات أى حكم أو صفة لموضوع ما مرتبط بوجود ذلك الموضوع . ولذلك يستحيل ثبوت أى حكم أو صفة لما هو معدوم مطلق وغير متحقق فى الخارج . وطبقاً لهذا ، فإن القضايا الموجبة لا تكون صادقة فى الحكم بثبوت شيء لشيء آخر، إلا إذا كان موضوعها موجوداً ومتحققاً ؛ وذلك بخلاف القضية السالبة التى تكون صادقة على الرغم من انتفاء موضوعها^(٤) .

وفى هذا يقول الشيخ محمد رضا المظفر : " إن الحملية الموجبة هى ما أفادت ثبوت شيء لشيء ، ولا شك أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثلث له ، أى أن الموضوع فى الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له ، فلو لا وجوده لما أمكن أن يثبت له شيء . وعلى العكس من ذلك السالبة فإنها

(١) انظر : الإيجى : المواقف فى علم الكلام ، عالم الكتب - مكتبة المتنبي - مكتبة سعد الدين ، بيروت - القاهرة - دمشق ، بدون تاريخ ، ص : ٥٢ . السيد الشريف الجرجاني : شرح المواقف ، ج ٢ ، ص : ١٧٠ - ١٧٢ . د. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٢) سعد الدين التفتازانى : شرح للمقاصد ، تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ج ١ ، ص : ٣٨٨ .

(٣) من القواعد الأساسية المطروحة فى مجال المنطق ، ويستند المنطقيون إليها لإثبات ضرورة الموضوع فى القضية الحملية الموجبة . ولذلك تقسم القضية الموجبة باعتبار شكل وجود موضوعها إلى ذهنية ، وخارجية ، وحقيقية .

(٤) على شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ص : ١٩٤ . وانظر : مرتضى مطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، ج ١ ، ص : ١٥٧ .

لا تستدعى وجود موضوعها ، لأن المعدوم يقبل أن يُسلب عنه كل شيء ^(١) .

وعليه ، فالقضايا الموجهة التي يستحيل تحققها في الخارج ، مثل : "اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين" ، هي قضايا صادقة بحسب ما تقتضيه قاعدة الفرعية ؛ وبما أن هذه القضايا غير متحققة وغير موجودة في الخارج ، فلا بد -إذن- أن تكون موجودة في الذهن .

الدليل الثاني : يعتقد الفلاسفة أن من المفهومات ما هو كلي - أى متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية - فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً ، وإذ ليس في الخارج - لأن كل موجود في الخارج فهو متشخص - فيكون في الذهن ^(٢) .

يستند هذا الدليل على أن الموجودات الخارجية كلها عبارة عن أمور جزئية ومتشخصة ، فليس هناك في الخارج مفاهيمًا كلية ؛ وهذا يعنى أننا عندما نتصور مفهومًا كليًا مثل إنسان وحيوان وغيرهما ، فإن هذا المفهوم لابد أن يكون موجوداً في موطن آخر غير الخارج وهو الذهن ^(٣) .

وهذا الدليل إنما ينفي قول المتكلمين بالإضافة - كما سوف نوضح - لأنه على هذا القول لا معنى لتصور الكلي ؛ والتصورات كلها على نسق واحد، لأن العلم عندهم هو علاقة بين العالم والمعلوم ، بين الإنسان والأشياء الخارجية، والرابطة ليست على نحوين . ولا إشكال في مورد التصورات الجزئية، فأننا عندما نتصور الجزئي فإن علمنا وتصورنا جزئي ، لأن العلاقة هي مع ذلك الشيء الخارجي الجزئي . لكن الإشكال بالنسبة إلى تصور الكلي ، فكيف نتصورها ، وما هي العلاقة بيننا وبين الكلي ؟ فهي لا يمكن أن تكون علاقة مع شيء خارجي ، إذ الكلية لا وجود لها في الخارج ، فلا بد -إذن- أن توجد في الذهن ^(٤) .

(١) الشيخ محمد رضا المظفر : المنطق ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٩٥م ، ص : ١٤٢ .

(٢) الإيجي : المواقف ، ص : ٥٢ . وانظر : الجرجاني : شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص : ١٧٨ ، ١٧٩ .

اللاهيجي : شوارق الإلهام ، جـ ١ ، ص : ٤٧ .

(٣) د. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١٠٨ . وانظر : على شيرواني : دروس فلسفية ،

ص : ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٤) مرتضى مطهري : دروس فلسفية ، جـ ١ ، ص : ١٧٢ ، ١٧٣ .

الدليل الثالث :

يستدعى هذا الدليل عند الفلاسفة مقدمة مؤداها : أن القضية قد تؤخذ خارجية ، وهى التى حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة فى الخارج محققة ، كقولنا : حركة الفلك إما شرقية وإما غربية ، وقولنا : هلكت الماشية وقتل من فى الدار . وقد تؤخذ ذهنية ، وهى التى حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط ، كقولنا : الكلى إما ذاتى أو عرضى ، والذاتى إما جنس أو فصل ، والوجود إما مجرد عن الماهية أو قائم بها . وقد تؤخذ حقيقية ، وهى التى حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية^(١) الموجودة محققة كانت أو مقدرة ، كقولنا : كل جسم متناهٍ ، أو حادث ، أو مركب من أجزاء لا تتجزأ ، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم ، فالحكم فيها غير مقصور على الأفراد المحققة الوجود قطعاً^(٢) .

والقضية الحقيقية قد يكون موضوعها غير موجود فى الخارج أصلاً ، كقولنا : كل عنقاء طائر ؛ فلولا الوجود الذهني لما أمكن الحكم فى القضية الحقيقية ، لأن الموضوع غير موجود خارجاً ، فلو كان غير موجود ذهنياً أيضاً لما أمكن الحكم^(٣) .

يتضح لنا مما سبق -إذن- أن نظرية الفلاسفة فى الوجود الذهني تستند فى مجملها على مناقشة الأمور التالية^(٤) :

الأمر الأول : إن هذه النظرية تعتمد على أن حصول العلم بالخارج متوقف على

(١) المقصود بنفس الأمر هنا نفس الأمر المحكى بالقضية ، فإن كانت حاكية عن الخارج فمصدق نفس الأمر هو الواقع الخارجى ، وإن كانت حاكية عن الذهن فمصدق هو مرتبة منه ، وإن كانت حاكية عن أمر اعتبارى فمصدق هو وعاء الاعتبار ومرجعه إلى كسوف الواقع ، بحيث ينتزع العقل منه مفهوماً اعتبارياً خاصاً .

(٢) اللاهيجى : شوارق الإلهام ، ج ١ ، ص : ٤٤ . وانظر : ابن المطهر الحلي : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٨ م ، ص : ١١ .

(٣) التفتازانى : شرح المقاصد ، ج ١ ، ص : ٣٨٩ . وانظر : ابن المطهر الحلي : كشف المراد ، ص : ١٠ . د. أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١٠٩ .

(٤) انظر : محمد على شقير : نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي ، (رسالة ماجستير فى الفلسفة من الجامعة اللبنانية ، بإشراف د. سعاد الحكيم) بيروت ، ١٩٩٦ ، ص : ٦٠ ، ٦١ .

حصول ماهيته لدى العالم ، وإلا انسد باب العلم .

الأمر الثاني : تتوقف صحة هذه النظرية على إمكانية الوصول إلى ماهيات الأشياء ، أما على القول بتعذر الوصول إليها فلا يمكن إثبات صحتها .

الأمر الثالث : لو سلمنا بحصول الماهيات في الذهن ، فهذا يعنى أننا عندما نعرف أى شىء نكون قد علمنا بحقيقته . وعلى الرغم من ذلك ، فإننا نجد من أنفسنا أننا نعلم أشياء كثيرة لا نعلم حقيقتها .

الأمر الرابع : على فرض التسليم بحضور الماهيات ، وتصحيح ذلك بأنها أمور مجردة يصح حضورها عند الذهن المجرد . لكن قبل حضورها لدى الذهن لا بد من عبورها من خلال الحواس ، لأنها تعد معبراً للإدراكات إلى الذهن . وبالتالي ، كيف يمكن تصحيح حضورها لدى الحواس مع كونها غير مجردة .

الأمر الخامس : كيف يصح عبور الماهية الفضاء الموجود ما بين العالم والمعلوم مع كونه غير مجرد .

الأمر السادس : إن حضور الماهية إلى الذهن هو فرع وجودها في الخارج ، فكيف يمكن أن يجمع بين كونها أمراً غير خارجي ، وبين كونها أمراً خارجياً .

الأمر السابع : إذا قلنا بأن الذهن لدى العلم يحضر عنده شىء هو الماهية ، فهذا يعنى أن الذهن يأخذ شيئاً من المعلوم ، أى أن المعلوم يعطى هذا الشىء . وهذا يستلزم أن ينقص المعلوم لدى العلم به ، مع أننا لا نلاحظ ذلك واقعاً .

(٢) موقف المتكلمين :

ينكر المتكلمون أن يكون للماهية تحقق ووجود لدى الذهن في مقابل الوجود الخارجى ، بل يقولون أن التصور ليس غير إضافة بين الذهن وبين الشىء المتصور . فالوجود الذهني عندهم ليس غير وجود هذه الإضافة ، فليس هناك شيئاً يتحقق

لدى الذهن^(١) .

ولما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل إياه ، اقتصر المتكلمون على إبطاله وأدلتهم على ذلك :

الدليل الأول : لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً وهو محال ، لما فيه من اجتماع الضدين ، واتصاف الذهن بما هو من خواص الأجسام^(٢) .

الدليل الثاني : يلزم أن تحصل صورة الجبال أو السموات بعضها في العقل عند تعقلها ، وفي الخيال عند تخيلها ، وهو باطل بالضرورة^(٣) .

يتضح مما سبق أن الهدف من التمييز بين الوجود الخارجي والوجود الذهني عند المتكلمين ، هو نفى الوجود الذهني والاعتراف بالوجود الخارجي وحده على أنه الوجود الحقيقي . ومن ثم ، فإنه لا يوجد متحققاً في الخارج غير الأشياء ، وأن التصورات والمبادئ والكميات توجد في الأذهان دون الأعيان^(٤) . ولذلك فإن أدلة المتكلمين تعتمد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية ، وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية .

وأخيراً يمكن القول : إن اهتمام فلاسفة الإسلام بمسألة الوجود الذهني، قد ابتدأ مع إنكار بعض المتكلمين - من أمثال أبو الحسن الأشعري- لوجود الصور الذهنية ، إذ اعتقد هؤلاء بأن حقيقة العلم لا تتم إلا من خلال الإضافة والنسبة . وهذا ما دفع الفلاسفة إلى الرد والتصدي لهذا المعتقد ، من خلال طرح مسألة

(١) محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٥ .

(٢) انظر : التفتازاني : شرح المقاصد ، جـ ١ ، ص : ٣٩٢ ، الإيجي : المواقف ، ص : ٥٣ . الجرجاني : شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص : ١٨١ . اللاهيجي : شوارق الإلهام ، جـ ١ ، ص : ٤٨ . أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١١١ . رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٦ .

(٣) انظر : التفتازاني : شرح المقاصد ، جـ ١ ، ص : ٣٩٢ . الإيجي : المواقف ، ص : ٥٣ . الجرجاني : شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص : ١٨١ . اللاهيجي : شوارق الإلهام ، جـ ١ ، ص : ٤٨ . أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١١١ .

(٤) د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، بدون تاريخ ، جـ ١ ، ص : ٤٥٣ .

الوجود الذهني وإقامة الأدلة المختلفة عليها - كما أشرنا سابقاً - غير أنه قد تمت مناقشة تلك الأدلة ونقدها من خلال إشكالات عديدة ، مما أدى إلى تحير الكثير من الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني^(١) ؛ ولذلك ابتكر هؤلاء الفلاسفة نظريات كثيرة بهدف رد تلك الإشكالات وإبطالها .

ثالثاً : إشكالات الوجود الذهني

يستعرض هذا الجزء من البحث الإشكالات التي واجهها الفلاسفة حيال مسألة الوجود الذهني ، وقد تركزت تلك الإشكالات على قول الفلاسفة بأن الماهية الخارجية حاصلة بنفسها في الذهن . وهذه الإشكالات هي :

الإشكال الأول : للماهيات وجودان ، وجود في الخارج تترتب عليه الآثار الخارجية ؛ ووجود في الذهن لا تترتب عليه الآثار الخارجية . والعلم بكل شيء عبارة عن حصول ماهيته لدى الذهن مجردة من المادة الخارجية ، فالعلم بالماهية الخارجية للجوهر يعني انتقال ماهية الجوهر إلى الذهن ، لكن الانتقال إلى الذهن هو الماهية فقط ، لا الماهية والوجود ، وإن كانت الماهية بحلولها في الذهن تكتسب وجوداً ذهنياً لا خارجياً . فإذا تعقلنا الجوهر يكون الحال في الذهن جوهرًا باعتبار أن المتعقل هو ماهية الجوهر ، ويكون أيضاً عرضاً باعتبار أنه علم ، فالعلم كيف نفساني ، والكيف النفساني من أقسام الكيف ، الذي هو من أقسام العرض . ويستحيل كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معاً^(٢) .

ويمكن توضيح الإشكال كما يلي : أننا إذا تصورنا جوهرًا من هذه الجواهر الموجودة كالجسم أو الإنسان ، فإنه بناءً على القول بالوجود الذهني يجب أن تحضر

(١) يقول الشيرازي إنه "جَعَلَ الأفهام صرعى وصيّر الأعلام حيارى". (صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨١، جـ ١، ص : ٢٩٨) .

(٢) انظر : صدر الدين الشيرازي : الأسفار، جـ ١ ، ص : ٢٧٧ . والتعليق على الشفاء ، انتشارات بيدار، قم ، بدون تاريخ ، ص : ١٢٧ . والرسائل الفلسفية ، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثانية ، قم ، ١٣٦٢هـ (المسائل القدسية) ص : ٤٣ . محمد حسين الطباطبائي : نهاية الحكمة ، تعليق : الشيخ محمد تقى المصباح اليزدي ، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ، بدون تاريخ ، جـ ١ ، ص : ٨٦ ، ٨٧ .

ماهية الجسم أو الإنسان - والتي هي جوهر - ولذلك فإن ماهية الوجود في الذهن هي عين الماهية الموجودة في الخارج ، وهي في الخارج جوهر فهي في الذهن جوهر أيضاً^(١) . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن الوجود الذهني هو وجود علمي ، أي أن هذا الشيء هو علم الإنسان . والفلاسفة متفقون على أن العلم كيفية نفسانية لا أكثر والكيفية عرض ، وبالتالي فعندما تصورنا إنساناً لكان جوهرًا وعرضًا ؛ جوهر لأن الماهية هي نفسها ، وعرض لأنه علم ، والعلم كيف نفساني ، فهو عرض . والشيء الواحد لا يمكن أن يكون جوهرًا وعرضًا^(٢) ، لأن ذلك اجتماع للنقيضين . وهو محال .

الإشكال الثاني : كل مقولة تحضر في الذهن يجب أن تحتفظ بحقيقتها - بناءً على الحفاظ الذاتيات - فإذا حضر الجوهر في الذهن يكون جوهرًا ، وهو مع ذلك كيف لأنه علم ، والعلم كيف نفساني من أقسام الكيف . وكذلك بقية المقولات كالكم وغيره . ويلزم من ذلك أن يكون المعقول جوهرًا وكيفًا معًا ، وكذلك بقية المقولات ، وهو محال لأنه يفضي إلى التناقض ، إذ المقولات متباينة بتمام الذوات لأنها أجناس عالية^(٣) .

هذا الإشكال هو نفس الإشكال السابق لكن بنحو أشمل ، فإذا كانت ماهية الوجود الذهني عين ماهية الوجود الخارجي ، لزم دخول جميع المقولات تحت مقولة الكيف ؛ وإن لم تكن تلك المقولات من مقولة الكيف . ومن المسلم به بين الفلاسفة أن المقولات متباينة بتمام الذات ، ولا تدخل أية مقولة تحت أية مقولة أخرى . فيستحيل أن يدخل ماهر من مقولة الكيف في مقولة الجوهر ، وماهر من مقولة الكم في مقولة الإضافة . ولما كان لازم نظرية الوجود الذهني دخول جميع المقولات تحت مقولة الكيف ، ولما كانت جميع هذه المقولات يحصل لها وجود ذهني ؛ فلا بد أن تكون علمًا أي كيفًا ، وذلك يفضي إلى التناقض لأن المقولات

(١) مرتضى مطهري : دروس فلسفية في شرح المنظومة ، ج ١ ، ص : ١٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : الطباطبائي : نهاية الحكمة ، ج ١ ، ص : ٨٨ ، ٨٩ . والشيرازي : التعليقة على الشفاء ، ص : ١٢٧ .

متباينة بالذات^(١) .

ويلاحظ أن الإشكال الثانى أدق وأعمق من الإشكال الأول ، ولذا فإن معالجته أكثر صعوبة وتعقيداً. ولذلك قام العديد من الفلاسفة ببذل الكثير من الجهود بهدف حل الإشكاليين المذكورين ، وخاصة الإشكال الثانى . فما كان من بعضهم سوى أنهم ابتكروا نظريات جديدة ترمى إلى التخلص من هذين الإشكاليين. وسوف نشير لاحقاً إلى هذه النظريات بالتفصيل .

الإشكال الثالث : يستلزم القول بالوجود الذهني أن يكون للطبيعة الجسمانية فرد شخصى ، مجرد عن المادة ولواحقها من الأين والوضع والمقدار، لأن تعقل أى مفهوم كلى يستلزم وجود ذلك المفهوم فى الذهن . وهذا المفهوم إما أن يوجد مع الشخص ، أو بدون الشخص . ويمتنع وجود المفهوم بدون الشخص لأن الوجود ملازم للشخص ، وإذا وجد مع الشخص ، فهذا يعنى وجود فرد شخصى مع كونه مجرداً عن سائر العوارض المادية ؛ إذ لو لم يكن مجرداً عن العوارض المادية يستحيل أن يكون مجرداً . فإذا تعقلنا الإنسان مثلاً ، فهذا يعنى وجود شخص إنسانى عقلى مجرد عن المادة ولواحقها ، ويمتنع وجود فرد شخصى مع كونه مجرداً عن المادة ولواحقها^(٢) .

ويمكن الرد على هذا الإشكال - من خلال فلسفة الشيرازى - بأن المأخوذ من الجواهر الجسمانية الخارجية هو معانيها ومفهوماتها لا ذاتها وشخصياتها، وحصول معنى فى موجود لا يستلزم أن يكون ذلك الموجود فرداً لذلك المعنى . فالإنسان مثلاً متضمن لمعنى الجماد والنبات ، ومع ذلك فإن معنى الجماد والنبات لا يصدق على الإنسان ، وليس الإنسان فرداً لمعنى الجماد والنبات . فالموجود فى الذهن وإن كان أمراً شخصياً - لأن الوجود مساوق للشخص - لكنه عرض وكيفية قائمة بالذهن ، وليس فرداً من معنى ذلك الجوهر^(٣) .

(١) مرتضى مطهرى : دروس فلسفية ، ج ١ ، ص : ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٢) انظر : الشيرازى : التعليقة على الشفاء ، ص : ١٣٠ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٦٣ . والأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٠٤ ، ٣٠٥ . وأيضاً : الطبائيات : نهاية الحكمة ، ج ١ ، ص : ٩٠ .

(٣) الشيرازى : التعليقة على الشفاء ، ص : ١٣١ . الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

يقول الشيرازي : "والحق أن مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية ، هي كصفات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الأول ، ويكذب عنها بالحمل المتعارف ؛ ودلائل الوجود الذهني لا يعطى أكثر من هذا في العقليات والكمالات" (١) .

وهنا يلاحظ أن الشيرازي يحاول الرد على هذا الإشكال من خلال ابتكاره القائم على أساس التمييز بين الحمل الأول والحمل الشائع (٢) ، وسيأتي لاحقاً الحديث عنهما بصورة مفصلة في نظرية الشيرازي لحل الإشكال الثاني الوارد على مسألة الوجود الذهني .

الإشكال الرابع : يلزم على القول بالوجود الذهني أن يكون ذهن بارداً عند تصور البرودة ، وحاراً عند تصور الحرارة ، ومعوجاً ومستقيماً وكروياً عند تصور الأعوجاج والاستقامة والكروية ؛ لأن الحار هو ما حصلت فيه الحرارة ، والبارد ما حصلت فيه البرودة ، وهكذا سائر المشتقات . ويلزم من ذلك أن تتصف النفس بصفات الأجسام ، كأن تصبح النفس كرة ، ويلزم أيضاً أن تتصف النفس بالأمور المضادة والمتناقضة عند تصورها الضدين والنقيضين ، كما إذا تصورت الحرارة والبرودة معاً ، أو تصورت الحار واللاحار معاً (٣) .

ويُرد على هذا الإشكال بأن الحاصل في ذهن صورة الحرارة أو ماهية الحرارة ، وهو وجود ذهني بمعنى أنه وجود ظلي لا تترتب عليه الأحكام ولا تنشأ به الآثار ؛ فالحصل في ذهن صورة الحرارة أي ماهيتها لا هويتها المضاف إليها الوجود الخارجي . ولذلك لا يلزم الاتصاف بتلك الصفات ، كما لا يلزم اجتماع البضدين ؛ لأن مثل هذه الأحكام وهذه الآثار إنما ترتبط بالهويات الخارجية للأشياء

(١) الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٠٦ .

(٢) ينقسم الحمل عند الشيرازي إلى قسمين : أولي ذاتي وشائع صناعي ، فإن قصد من الحمل الاتحاد المفهومي بين شيئين ، كما في قولنا : "الإنسان حيوان ناطق" ؛ فهو المقصود من الحمل الأولي ، وذلك عند تغاير المفهومين بالإجمال والتفصيل . وإن قصد من الحمل الاتحاد بحسب الوجود ، وإن كان الشيئين مختلفين بحسب المفهوم ، فهو الثاني من قسمي الحمل ، أي الشائع الصناعي . (رضا الصلر :

الفلسفة العليا ، دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٦م ، ص : ١١٦ ، ١١٧)

(٣) الشيرازي : الرسائل الفلسفية ، ص : ٦٧ . والأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٠٨ .

لا بصورها ولا بنهاياتها^(١).

وأيضاً يمكن الرد على هذا الإشكال بصورة دقيقة من خلال تمييز الشيرازي بين الحمل الأول والحمل الشائع ، حيث يرى أن المحك في كون وجود الشيء ناعناً لغيره هو الحمل الشائع . فإذا صح أن نحمل الحار أو البارد على شيء بالحمل الشائع يصح عنده أن نقول إن ذلك الشيء حار أو بارد. والذي يوجد في الذهن من معاني الحرارة والبرودة وغيرها هو معانيها بالحمل الأول لا الشائع ، ولذا فإن مفهوم الحار ليس حاراً بالحمل الشائع وإن كان حاراً بالحمل الأول ، وكذلك مفهوم البارد ليس بارداً بالحمل الشائع وإن كان بارداً بالحمل الأول ؛ وهكذا الحكم في بقية المشتقات^(٢).

وعليه ، فإن الحار هو الشيء المتصف بالحرارة بالحمل الشائع ، وكذلك بالنسبة للبارد ، إذ هو الشيء الذي يكون بارداً بالحمل الشائع . والمقصود من مبدأ الاشتقاق وما يقال من إن المشتق يطلق على ذات قائم بها مبدأ الاشتقاق، هو ذلك الشيء الذي يكون مبدأ الاشتقاق بالحمل الشائع وليس بالحمل الأول^(٣) ؛ هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، لم يصرح أحد من الفلاسفة ، ولم يلزم من كلامهم القول بأن تصور الحرارة يستوجب حضور ما هو حرارة بالحمل الشائع إلى الذهن ؛ بل جل ما يدعيه الفلاسفة هو أن ماهية الحرارة تحضر إلى الذهن - من خلال تصور الحرارة - من دون أن ترتب عليه خواصها وآثارها الخارجية . وهنا نؤكد أن ما يحضر إلى الذهن هو الحرارة بالحمل الأول وليس بالحمل الشائع ، إذ أن ما هو حرارة بالحمل الشائع يجب أن يكون مختصاً بآثار وخواص الحرارة^(٤).

(١) انظر : الإيجي : المواقف ، ص : ٥٣ . الجرجاني : شرح المواقف ، ج ٢ ، ص : ١٨١ ، ١٨٢ .

التفتازاني : شرح المقاصد ، ج ١ ، ص : ٣٩٢ ، اللاهيجي : شوارق الإلهام ، ج ١ ، ص :

٤٨ . أحمد الطيب : مباحث الوجود والماهية ، ص : ١١١ ، ١١٢ .

(٢) الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٠٩ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٦٩ . وانظر : الطباطبائي :

نهاية الحكمة ، ج ١ ، ص : ٨٩ .

(٣) على شيرواني : دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة ، ص : ٢٤٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص : ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

ولهذا ، فإذا تحقق الوجود الخارجى لأمر من قبيل الحرارة والبرودة وغيرهما من الأعراض فى شىء ما ، فإن ذلك الشىء لابد أن يتصف بتلك الأمور . غير أنه إذا تحققت مفاهيم وماهيات تلك الأمور من دون وجوداتها الخارجية فى شىء ما ، فذلك لا يكفى لتصف ذلك الموضوع بأشياء تلك الأمور .

الإشكال الخامس : يتنى هذا الإشكال على قاعدة أن الموجود فى الموجود فى الشىء موجود فى ذلك الشىء ، كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت ، حيث نستدل من ذلك على أن الماء موجود فى البيت . فيما أن الأمور الذهنية موجودة فى الذهن ، والذهن موجود فى الخارج ؛ تكون الأمور الذهنية موجودة فى الخارج ولها وجود خارجى ؛ ومن المستحيل أن يكون للأمور الذهنية المجردة وجود خارجى مادى^(١) .

وفى الرد على هذا الإشكال يمكن القول : إن تلك القاعدة إنما تصح فيما إذا كان للموجودين وجود خارجى مادى ، فيصح عندها أن الموجود فى الموجود فى الشىء موجود فى ذلك الشىء كوجود الماء ووجود الكوز ، حيث أن وجود كليهما وجود مادى . فإذا قيل إن الماء موجود فى الكوز والكوز موجود فى البيت ، يتج عندها أن الماء موجود فى البيت . ولكن الحاصل من المعلوم بالعرض هو ماهيته لا وجوده ، أى وجود مجرد لامادى^(٢) . وبالتالي لا تصح تلك القاعدة فى مسألة الوجود ذهنى .

الإشكال السادس : إذا تصورنا الأفلاك والبحار والجبال على الوجه الجزئى الذى يمنع من الاشتراك ، فيلزم على القول بالوجود ذهنى أن تحصل تلك الأمور العظيمة فى القوة الخيالية ، وهى ليست جسماً عظيماً^(٣) . وأيضاً إذا تصورنا زيدا وعمراً وأشخاص آخرين يحصل فى تلك القوة الخيالية أناس يدركون ويتحركون ويشغلون فى تلك القوة بأعمالهم وحرفهم ، وهذا مما يجزم العقل ببطلانه . وكون تلك الأمور والقوة الخيالية مما يقبل القسمة إلى ما لانهاية ، فيصح حصول تلك

(١) الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣١١ . وانظر : التفتازانى : شرح المقاصد ، ج ١ ، ص : ٣٩٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص : ٣١١ ، ٣١٢ . وأيضاً المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : المصدر السابق ، ص : ٢٩٩ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٥٧ ، ٥٨ . والتعليقة على الشفاء ،

الأمور فى القوة الخيالية ؛ لا يصلح جواباً ، إذ نجد بالبداية أن الكف لا يسع الجبل وإن كان كل منهما مما يقبل القسمة إلى مالا نهاية^(١) .

وهذا يعنى أن نظرية الوجود ذهنى تستلزم انطباع كبير فى التصغير . لأننا نتصور أموراً كبيرة وعملقة مثل : الجبال ، والبحار ، وغيرهما . ولما كان ما يحضر إلى ذهن من ماهية الموجودات مطابق للخارج ، فإن ما نتصوره منها بمثابة صورة - وإن كانت أصغر منها بكثير - مطابقة لها تنطبع فى قوة الخيال .

ويذهب الشيرازى إلى أن هذا الإشكال لايتأتى على من أثبت وجوداً آخر سوى هذا الوجود العينى ، لأن أدلة الوجود ذهنى تثبت وجود عالم آخر مجرد عن المادة تجريدًا مثاليًا ، ويتضمن هذا الوجود آثار المادة دون نفس المادة. وذلك الإشكال يترتب فيما لو كان هذا الوجود وجود مادى ، حيث يستحيل فى المادة انطباع الكبير فى الصغير ، لكن الحاصل فى ذهن ليس الوجود المادى للجبال والأفلاك والبحار ، بل ماهياتها ؛ وأيضاً الذى يوجد من الأشخاص هو ماهياتهم لا وجودهم الخارجى الذى يتحرك ويعمل ؛ فإذا كانت أدلة الوجود ذهنى تثبت كونه مجرداً عن المادة ، فلا يتأتى ذلك الإشكال^(٢) .

الإشكال السابع : يلزم على القول بالوجود ذهنى وجود المحالات الذاتية فى أذهاننا ، كاجتماع النقيضين ، وشريك البارى ، وغيرها ؛ لأننا نتصور اجتماع النقيضين ، ونتصور شريك البارى ؛ ومعنى تصورنا لها هو وجود فرد شخصى لها ، أى يوجد فرد شخصى لاجتماع النقيضين ، وفرد شخصى لشريك البارى ؛ وكذلك بقية المحالات الذاتية ، لأن تلك المعانى لا بد على القول بحصولها فى ذهن من وجودها متشخصة متعينة ، مع أن العقل كما يجزم بامتناع اجتماع النقيضين وشريك البارى فى الخارج ، كذلك يجزم بامتناعها فى ذهن ؛ لأنه يستحيل ثبوت المحالات الذاتية ، إذ معنى كونها محالاً ذاتياً هو استحالة ثبوتها^(٣) .

(١) انظر : المصدر السابق ، الصفحة نفسها ، ص : ٢٩٩ . والتعليق على الشفاء ، ص : ١٣٢ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص : ٢٩٩ - ٣٠٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص : ٣١٢ . وأيضاً الرسائل الفلسفية ، ص : ٧١ . وانظر : الطباطبائى : نهاية الحكمة ، ج ١ ، ص : ٩٠ .

ومضى الرد على هذا الإشكال نلجأ إلى فكرة الحمل الشيرازية حيث نرى أن المتصور من المحالات الذاتية هو مفاهيمها بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع، والممتنع هو حصول تلك المحالات بالحمل الشائع لا الأولى . ولذلك ، فإن المتصور من شريك بارى يحمل عليه أنه شريك البارى بالحمل الأولى ، لكن لا يصح أن نحمل عليه أنه شريك للبارى بالحمل الشائع . وكذلك ، فإن المتصور من اجتماع النقيضين هو اجتماع للنقيضين لكن بالحمل الأولى لا الشائع ، وهكذا بقية المحالات الذاتية . فلا يلزم على ذلك ثبوت هذه المحالات^(١).

وعليه ، فإن المحالات الذاتية - كشريك البارى واجتماع النقيضين - محالة وممتنعة عن الثبوت والتحقق بالحمل الشائع وليس بالحمل الأولى . كما أن ما يحضر إلى الذهن هو مفهوم اجتماع النقيضين ، ومفهوم شريك البارى - أى حضورهما بالحمل الأولى - وليس ماصدقاتهما . والفلاسفة لم يدعوا أبداً أن ماصدقات هذه الأمور متحققة فى الذهن ، بل يقولون إن ما يتحقق فى الذهن بالحمل الشائع هو العلم بها فقط . ولذلك فإن ما يلزم من قول الفلاسفة هو ثبوت مفاهيم المحالات الذاتية ، وهذا لا يستتبعه أى إشكال .

وبناءً على كل ما تقدم ، فإن الموجود فى الذهن إنما هو الصور المخالفة فى كثير من اللوازم^(٢) ، واللوازم قد يكون لوازم للماهية فى الوجود الأصيل ، وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الأصيل ، وقد يكون لوازم لها من حيث هى مع قطع النظر عن أحد الوجودين . ولذلك فالموافقة بين الصورة والهوية ، إنما يجب فى القسم الأخير بخلاف القسمين الأولين . ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو أن الصورة إذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية، والهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة. فلا يرد إن الصورة العقلية إن ساوت الصورة الخارجية لزم المحال ، وإلا لم تكن صورة لها^(٣) . هذا من ناحية .

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) انظر : الطوسى : تجريد العقائد ، ص : ٦٤ . ابن المطهر الحلى : كشف المراد ، ص : ١١ .

(٣) انظر : الإيجى : المواقف ، ص : ٥٣ . الجرجانى : شرح المواقف ، ج ٢ ، ص : ١٨٣ ، ١٨٤ .

التفتازانى : شرح المقاصد ، ج ١ ، ص : ٣٩٢ . اللاهيجى : شوارق الإلهام ، ج ١ ، ص : ٤٩ .

ومن ناحية أخرى ، فإنه لا بد في فهم الشيء وتعلّقه وتمييزه عند العقل تمثّل
تعلّق بين العاقل والمعقول ، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في
العقل ، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول ، أو عن صفة ذات تعلّق ،
والتعلّق بين العاقل وبين عدم الصرف محال بالضرورة . فلا بد للمعقول من ثبوت
في الجملة ، ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعلومات سيما الممتنعات في
الخارج تعين كونه في الذهن^(١) .

ويمكن تجاوز تلك الإشكالات المذكورة سابقاً من خلال ما ذكره العلامة
الطباطبائي^(٢) في نهاية الحكمة ، حيث يقول : "ولا نرتاب أن جميع ما نعقله من
سنخ واحد"^(٣) . وهذا يعني أن كافة علومنا وإدراكاتنا من طبيعة واحدة ، فإدراكنا
للأمور العدمية لا يختلف عن إدراكنا للأمور الوجودية ؛ وعلمنا بالكليات مثل
علمنا بالجزئيات ؛ بالإضافة إلى أن تعلّقنا للحقيقة الصرفة نظير تعلّقنا للحقيقة
المشروبة والمخلوطة بالخصوصيات والقيود . ولهذا إذا ثبت أن علمنا ببعض الأمور
يفضي إلى التأكيد من موجودية تلك الأمور على مستوى الذهن ، فإن علمنا بسائر
الأمور الأخرى لا بد أن يفضي بنا أيضاً إلى النتيجة نفسها ، أي حصول تلك الأمور
المعلومة من خلال موجوديتها الذهنية^(٤) .

رابعاً : نظريات الوجود الذهني

المراد بنظريات الوجود الذهني تلك النظريات التي قامت بتفسير حقيقة العلم،
سواء كانت هذه النظريات تنفي الوجود الذهني أو تثبته، مع اختلاف النظريات
المثبتة في حقيقة هذا الوجود . ولا بد قبل عرض ومناقشة تلك النظريات ، أن نشير
إلى الإشكال الثاني الذي يعد إشكالاً رئيسياً في مسألة الوجود الذهني ، وذلك من
خلال عرض وتوضيح مقدماته على نحو دقيق؛ إذ أن كل نظرية من النظريات

(١) التفتازاني : شرح المقاصد ، ج ١ ، ص : ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

(٢) وهو العلامة محمد حسين الطباطبائي المولود في إيران سنة ١٣٢١هـ ، والمتوفى بها سنة ١٤٠٢هـ . له
عدة مؤلفات منها : تفسير الميزان ، وبداية الحكمة ، ونهاية الحكمة ، وأصول الفلسفة والمنهج
الواقعي .

(٣) الطباطبائي : نهاية الحكمة ، ج ١ ، ص : ٨٥ .

(٤) على شيرواني : دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة ، ص : ١٩٩ ، ٢٠٠ .

المُضروحة فى مقابل ذلك الإشكال ، إنما تهدف إلى إبطاله من خلال إبطال إحدى مقدماته .

وهذا الإشكال يستند على خمس مقدمات ، هى ^(١) :

المقدمة الأولى : أننا عندما ندرك الأشياء يوجد شىء فى ذهننا لم يكن موجوداً.

المقدمة الثانية : وهى أن الذى وجد فى الذهن شىء واحد لاشيئان ، وأن التصور الذى فى الذهن عن شىء خارجى هو شىء واحد ، فليس هناك تصور ومتصور بحيث يكون تصورنا فى الذهن شيئاً ومتصورنا شيئاً آخر ، بل نقول لهذا التصور متصور ؛ فليس فى الذهن شيئان علم ومعلوم ، بل شىء واحد . ولذلك يصطلح الفلاسفة على القول بأن الصورة الذهنية معلوم بالذات ، والشيء الخارجى معلوم بالعرض .

المقدمة الثالثة : إن ذلك الشىء الذى وجد فى الذهن عين ماهية الشىء الخارجى ، وإن العلاقة بين ما هو موجود فى الذهن وما هو موجود فى الخارج علاقة ماهوية ، أى ماهية لها وجودان. وهذا هو رأى الفلاسفة فى الوجود ذهنى .

المقدمة الرابعة : إن ما يوجد فى الذهن يدخل قطعاً تحت مقولة الكيف .

المقدمة الخامسة : هناك تباين ذاتى فيما بين المقولات ، ومن المحال أن يكون الشىء الواحد داخلاً تحت مقولتين ، لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشىء الواحد أكثر من ذات وماهية .

(١) نظرية الإضافة (إنكار المقدمة الأولى) :

يذهب بعض المتكلمين من أمثال أبو الحسن الأشعرى وفخر الدين الرازى إلى إنكار المقدمة الأولى ، حيث قالوا إن حقيقة العلم نسبة وإضافة بين العالم من جهة والشيء الخارجى أو المعلوم من جهة أخرى . وبالتالي لا يحصل أى شىء فى الذهن

(١) انظر : مرتضى مطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، جـ ١ ، ص : ١٩٤ ، ١٩٥ . على

شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ص : ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

عند العلم لأن الإضافة أمر نسبي ، والنسبة أمر انتزاعي لا وجود له في الخارج لكي يتعلق به العلم^(١) . وبذلك تنكر هذه النظرية الوجود الذهني ؛ وعلى هذا الأساس لا يترتب أى من الإشكالات التي وردت على القول بالوجود الذهني .

وعلى الرغم من أن أدلة الوجود الذهني كافية في إبطال هذه النظرية ، غير أننا سوف نناقشها من خلال ثلاثة أمور^(٢) :

الأمر الأول : تستلزم الإضافة وجود المتضايفين في الخارج لكي يتم انتزاع الإضافة، فلا يمكن الإضافة مع عدم وجود أحد المتضايفين ، مع أننا ندرك كثيراً من الأشياء لا وجود لها في الخارج ، كاجتماع النقيضين، وشريك الباري.

الأمر الثاني : وهو متفرع على سابقه ، إذ نعلم بذواتنا ولا يوجد إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلا بحسب الاعتبار ، ولو كان علمنا بذاتنا بحسب الاعتبار لأدى ذلك إلى ألا نعلم بذاتنا إلا عند المقايسة والاعتبار ، في حين أننا نعلم بذاتنا سواء حصلت المقايسة والاعتبار أم لم يحصل.

الأمر الثالث : يلزم بناء على الإضافة ألا يقع الجهل أبداً ، إذ الإضافة تقع بين النفس والمدرَك الخارجى ، فلا يوجد شيء في النفس يمكن أن تقع المطابقة بينه وبين الشيء الخارجى أو لا تقع ، وبالتالي لا مجال للقول بالجهل الذى هو عدم المطابقة ، مع أننا نجد أن من إدراكاتنا ما هو مطابق ومنها ما هو غير مطابق .

(٢) نظرية الأشباح (إنكار المقدمة الثالثة) :

يذهب أنصار هذه النظرية إلى أن الحاصل في أذهاننا عند العلم بالأشياء الخارجية ، ليست ماهيات تلك الأشياء بل أشباحها . بمعنى أن ما هو قائم في الذهن

(١) انظر : محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٥ . مرتضى مطهرى : دروس فلسفية في شرح المنظومة ، ج ١ ، ص : ١٩٥ . على شيروانى : دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة ، ص : ١٨٩ ، ١٩٠ - ٢١٠ ، ٢١١ .

(٢) انظر : محمد على شقير : نظرية المعرفة عند الشيرازى ، ص : ٥٥ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ١٩٠ ، ١٩١ . محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٦ .

مغير ذاتاً وماهية للشيء القائم فى الخارج ، غير أنه يشابهه ويحاكيه . ومن ثم ، فإن هذه النظرية تنفى العلاقة الماهوية بين الذهن والخارج ، فهى أشبه ما تكون بالعلاقة القائمة بين الشيء وصورته الحاكية عنه^(١) .

وهذه المحاكاة عندهم تشبه محاكاة اللفظ عن معنى مع تبايرهما بحسب الحقيقة ، وتشبه محاكاة النقوش الكتابية عن الألفاظ مع تبايرهما ؛ غير أن محاكاة اللفظ عن المعنى ومحاكاة الكتابة عن اللفظ ، إنما هى بحسب الوضع والاعتبار ؛ ومحاكاة النقوش الذهنية عن الماهية بحسب الطبيعة^(٢) .

وفسر أنصار هذه النظرية تعريف الفلاسفة للعلم بنظريتهم ، إذ قالوا إن المقصود بالصورة فى تعريف الفلاسفة للعلم بأنه صورة حاصلة فى النفس مطابقة للمعلوم ؛ هو شبيه الشيء لا ماهيته . وإذا كان الحاضر هو الشبيه لا الماهية ، فلا تتأتى كل الإشكالات التى انبنت على القول بالحضور الماهوى للمعلوم الخارجى^(٣) .

وتجمع هذه النظرية بين أدلة الإثبات وأدلة النفى ، فلما دل البرهان على أن الذهن يتصور الحقائق ، ويجرى عليها الأحكام ويخير عنها ، وامتنع أن توجد نفس الحقائق فى الذهن ؛ فلا بد أن يكون الموجود ما يحكى عنها ، وهى أشباحها وظلالها^(٤) .

ولكن هذا القول بالتسبح لا يُظن أنه يكون جمعاً بين الأدلة ، لأن الأدلة التى أقيمت على الوجودالذهنى تثبت أن للمعلومات بأنفسها وجوداً فى الذهن، لا لأمر آخر مختلف عنها بحقيقتها كالألفاظ والكتابات . فلا يمكن القول إن لفظ زيد هو زيد ولا أن كتابة زيد هى زيد ، فى حين يمكن القول إن صورة زيد الذهنية هى زيد ويحمل عليها ذاتياته وعرضياته^(٥) .

والحق أن أقصى ما تثبته أدلة الوجودالذهنى ، هو وجود شيء فى الذهن؛ أما

(١) على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ١٨٦ ، ٢١١ .

(٢) الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣١٥ . وانظر : محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية، ص : ٢٨ .

(٣) محمد على شقير : نظرية المعرفة ، ص : ٥٦ .

(٤) محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٨ .

(٥) الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣١٥ .

هل هذا الوجود ماهوى أم شبحى ، فلم تتعهد تلك الأدلة . بالإضافة إلى ذلك ، فإن "ماهيات الأشياء فى الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم تصدر عنها أحكامها ، اطلق القدماء عليها لفظ الأشباح لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء ، لا أنهم قائلون بمحصول أشباح الأشياء فى الذهن" (١) .

(٣) نظرية التبع (إنكار المقدمة الرابعة) :

يذهب العلامة الدوانى إلى أن العلم يتبع دائماً مقولة المعلوم ؛ فإذا كان المعلوم الخارجى من مقولة الجوهر ، فالعلم من مقولة الجوهر ؛ وإذا كان المعلوم الخارجى من مقولة الكم ، فالعلم من مقولة الكم ؛ وهكذا بقية المقولات . وبالتالى لا يكون العلم من مقولة الكيف إلا إذا كان المعلوم الخارجى كيفاً (٢) .

أما إطلاق لفظ الكيف على العلم دائماً فهو من باب التشبيه والمجاز ، تماماً كما تفعل عامة الناس عندما تعبر من باب المساحة عن كل وصف ناعت للشيء ، بأنه "كيف" مع أنه قد يكون جوهرًا أو عرضاً (٣) . وإلى هذا المذهب يشير الشيرازى بقوله : "إن إطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من باب المجاز والتشبيه" (٤) . كما يقول عنه السبزوارى (٥) :

وقيل بالتشبيه والمسامحة تسمية بالكيف عنهم مفسحة (٦)

وفى ضوء ذلك أضاف الدوانى قيداً فى تعريف المقولة ، وهو أنها ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت كذا . فمقولة الجوهر مثلاً هى ماهية بحيث إذا وجدت

(١) اللاهيجى : شوارق الإلهام ، ج ١ ، ص : ٥٢ .

(٢) الشيخ جعفر السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات ، الدار الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠ م ، ص : ٣٠٥ . وانظر : مرتضى مطهرى : دروس فلسفية ، ج ١ ، ص : ١٩٨ .

(٣) على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٢٢٢ .

(٤) الشيرازى : الإسفار ، ج ١ ، ص : ٣٢٤ . والشواهد الربوبية ، ص : ٣٤ .

(٥) وهو هادى بن مهدى السبزوارى المولود فى إيران عام ١٢١٢ هـ ، والمتوفى بها عام ١٢٩٥ هـ . ترك عدة مؤلفات منها : أسرار الحكمة بالفارسية ، والألئى المنتظمة (وهى أرجوزة فى المنطق) ، وغرر القوائد (وهى أرجوزته فى الفلسفة ، وقد شرحها بنفسه) .

(٦) مرتضى مطهرى : دروس فلسفية فى شرح المنظومة ، ج ١ ، ص : ١٩٨ .

فى الخارج كانت جوهراً ؛ فإذا صدق هذا التعريف على تلك الماهية تكون جوهراً ، وإذا أطلق عليها أنها كيف فيكون إطلاقاً مجازياً ؛ وهكذا بقية المقولات^(١) . وبالتالى يندفع إشكال أن تكون ماهية واحدة جوهراً وعرضاً معاً ، وأيضاً اندراج شىء واحد تحت مقولتين .

ولكن لا يصح القول بأن صور الجواهر فى الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجواهر - كما هو الحال عند ابن سينا مثلاً^(٢) - بمعنى أنها إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف . وهذا الوجود الذى لها فى النفس هو أيضاً وجود خارجى ، إذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ماهو بجذاته وليس إلا فى موضوع^(٣) ؛ بل صورة الجواهر فى النفس ماهية جواهر ، وهى فى نفسها فرد من مقولة الكيف^(٤) ، فتكون الماهية الواحدة جوهراً وعرضاً معاً . ولذلك فإن الصورة الجوهرية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيهاً للأمور الذهنية بالأمور العينية^(٥) . وعلى هذا الأساس يبقى إشكال اندراج جميع المقولات تحت مقولة الكيف .

(٤) نظرية الانقلاب (إنكار المقدمة الثالثة) :

تنسب هذه النظرية إلى صدر الدين الدشتكى الذى يعتقد أنه إذا كانت الصور الجوهرية مندرجة تحت مقولة الكيف ، فيلزم من ذلك كون الشىء الواحد جوهراً وكيفاً ؛ فى حين أن الحقيقة ونفس الأمر خلاف ذلك تماماً . فالشىء الموجود فى الخارج يحضر إلى الذهن - لكن ليس مع حفظ ماهيته الخارجية ، إذ عندما يحضر ذلك الموجود الخارجى إلى الذهن ، فإنه ينقلب ويتبدل ، ومهما تكن ماهيته فإنها

(١) انظر : محمد على شقير : نظرية المعرفة ، ص : ٥٧ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٢٢٢ .

(٢) ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ، ج ١ ، ص : ١٤٠ - ١٤٤ .

(٣) وذلك لأن كل موجود ذهنى فى ذاته خارجى حيث أنه هيئة النفس وصفته ، والنفس موجود خارجى وهيئة الموجود الخارجى وصفته خارجية ؛ إنما موجوديته الذهنية عند المقايسة إلى ذى الصورة ، حيث لا يترتب عليه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجى الذى بجذاته . (انظر : السبزواري : تعليقات على الشواهد الربوبية ، تعليق وتصحيح وتقديم : جلال الدين الآشتياني ، مؤسسة التاريخ الإسلامى ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص : ٤٢٩ ، اللاهيجى : شوارق الإلهام ، ج ١ ، ص : ٥٠) .

(٤) الشيرازى : الشواهد الربوبية ، ص : ٣٠ . وانظر : الرسائل الفلسفية ، ص : ٤٤ .

(٥) اللاهيجى : شوارق الإلهام ، ج ١ ، ص : ٥١ .

تتحول إلى كيف نفساني^(١).

فالماهية الخارجية - إذن - تنقلب إلى ماهية الكيف عند حلولها بالذهن ، لأن الماهية متفرعة عن الوجود ، ووجود الشيء متقدم على ماهيته . فمن دون وجود الشيء لا يمكن الحكم إطلاقاً على ماهيته فيما إذا كانت جوهراً ، أو كماً ، أو كيفاً .. إلخ . ولما كان الوجود الذهني يختلف عن الوجود الخارجي بحسب الحقيقة، فلا معنى للقول بأن الشيء إذا وجد في الخارج فهو جوهراً ، وأن هذا الشيء نفسه إذا وجد في الذهن فهو كيف نفساني^(٢). وبالتالي تندفع إشكالات الوجود الذهني التي كان منشؤها بقاء الماهية الخارجية عند حلولها بالذهن على ما كانت عليه .

ويمكن تصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والأعراض وبين الكيفيات الذهنية - أى الصور الجوهرية - مادة مشتركة ؛ فيكون الانقلاب بحسب الوجود الظلي أو الذهني كيفاً ، وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم^(٣).

وعلى هذا الأساس ، فانقلاب الصفات أمر ممكن ، كأن ينقلب شيء من كونه حاراً إلى كونه بارداً ، فالمنقلب هو الصفة والموضوع باق على ما كان عليه، وهو موجود ومشترك في الحالين . وانقلاب الصورة أيضاً لا استحالة فيه، إذ المتغير هو الصورة وتبقى مادتها هي ؛ كأن تتغير صورة الطين من كونها صورة إنسان إلى صورة حيوان . وهذا الإشكال فيه لأن المادة موجودة في الحالين^(٤).

أما انقلاب الذات فهو مستحيل لأنه يعنى انعدامها وحلول ذاتٍ أخرى محلها، وهذه الذات الثانية ليست هي الذات الأولى ، بل هي أمر مغاير لها تماماً. فلا يصح القول إن شيئاً واحداً كان كذا وصار كذا ، فإن هذا لا يختلف عن قولنا إن هذا صار معدوماً تماماً . ومن ثم ، فإن لم تكن هناك علاقة أو أمر مشترك بينهما ، فليس

(١) على شيرواتي : دروس فلسفية ، ص : ٢١٦ . وانظر : الشيرازي : الأسفار ، جـ ١ ، ص : ٣١٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢١٦ ، ٢١٧ . وانظر : مرتضى مطهرى : دروس فلسفية ، جـ ١ ، ص :

١٩٦ ، ١٩٧ . وقارن : الشيرازي : الأسفار ، جـ ١ ، ص : ٣١٧ .

(٣) الشيرازي : الأسفار ، جـ ١ ، ص : ٣٠٧ ، ٣١٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص : ٣١٨ . وانظر : محمد على شقير : نظرية المعرفة ، ص : ٥٨ .

انقلاباً^(١). وبالتالي فإن انقلاب الذات والماهية أو التبدل في الجوهر محال .

وهناك ملاحظتان، يمكن الإشارة إليهما بصدد نظرية الانقلاب أو نظرية صدر الدين الدشتكى ، وهما^(٢):

الملاحظة الأولى : يغد الدشتكى من أتباع نظرية أصالة الماهية واعتبارية الوجود^(٣)؛ وهى تعنى أن الماهية تشكل أصل وأساس الواقعية ، وأن الوجود أمر اعتبارى يُنتزع منها . ولهذا فإن الماهيات المنتسبة إلى مقولات مختلفة تتباين فيما بينها تبايناً ذاتياً على نحو يخلو من أى وجه مشترك فيما بينها ؛ وبالتالي لا وجود لذلك الأمر المشترك الذى يقوم بدور المصحح فى انقلاب وتبدل الواحدة من تلك الماهيات إلى الأخرى . ومن ثم ، لا يمكن الاعتقاد بتبدل وانقلاب الماهية، كما لا يمكن الحديث عن اختلاف بين الوجود ذهنى والوجود الخارجى .

الملاحظة الثانية: ينكر الدشتكى التطابق الماهوى بين الوجود الخارجى والوجود ذهنى ، ويعتقد بأن الأشياء الخارجية لا تُستحضر إلى ذهن مع حفظها لماهياتها . وهذا ما يجعلنا نؤكد أن نظريته يمكن أن تندرج تحت نظرية الأشباح ، على الرغم من أنه يدعى عكس ذلك .

(١) المصدر السابق ، ص : ٣٢٠ ، ٣٢١ . والرسائل الفلسفية ، ص : ٤٣ . وانظر : مرتضى مطهرى : دروس فلسفية ، ج١ ، ص : ١٩٧ . د. مهدى الخائرى اليزدى : هرم الوجود ، ترجمة : محمد عبد المنعم الخاقانى ، دار الروضة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠ م ، ص : ٢١٢ ، ٢١٣ .

(٢) انظر : الشيرازى : الأسفار ، ج١ ، ص : ٣٢٠ - ٣٢٣ . مرتضى مطهرى : دروس فلسفية ، ج١ ، ص : ١٩٧ ، ١٩٨ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٢١٩ - ٢٢١ .

(٣) لاشك أنه وفق مبدأ أصالة الوجود يمكن الحديث عن انقلاب الماهية ، لأنه فى كل حركة - وخاصة الحركات الاشتدادية - هناك بالضرورة انقلاب فى الذات ، وفى الحركة الجوهرية أيضاً انقلاب الذات. لكن الوجود واحد تتغير ماهيته باستمرار ، فماهيته فى كل آن هى غير الماهية فى الآن السابق، ولها تعريف فى كل آن غير التعريف السابق ؛ والماهية دائماً فى حال تبدل . ولذلك فنحن - إذن - نقبل بنوع انقلاب فى الذات بناءً على أصالة الوجود ، كما هو الحال عند الشيرازى . (انظر : هادى العلوى : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازى ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص : ٥٣ - ٧٣ . رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٢٤٠ - ٢٤٥) .

(٥) نظرية التعدد أو المغايرة بين العلم والمعلوم (إنكار المقدمة الثانية):

يعتقد القروشجي^(١) أن منشأ الإشكالات الواردة على مسألة الوجود الذهني، إنما يعود إلى اتحاد أو وحدة العلم والمعلوم في الذهن. في حين أن الحاصل في الذهن عند تعقل أو تصور أشياء أموراً منفصلة عن بعضهما، ولكل واحد منهما حكمه الخاص به. أما الأمر الأول، فهو موجود في الذهن وهو معلوم وكلّي، وغير حال به فاعثاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان. وأما الأمر الثاني، فهو موجود في الخارج، وهو علم، وجزئي، وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية^(٢).

فعندما نتعقل أو نتصور الإنسان مثلاً، فالإنسان هو المعلوم، والموجود في الذهن، والجوهر؛ والعلم الإنساني هو العرض القائم بالذهن الذي هو كيف نفساني. فالإنسان شيء والعلم به شيء آخر، وبذلك ينتفى الإشكال لأن موضوع المتقابلين متعدد، فيندرج العلم تحت مقولة كيف بينما يبقى المعلوم تحت مقولته؛ فإن كان في الخارج جوهرًا فهو في الذهن جوهر، وإن كان كماً فهو في الذهن كم؛ وهكذا بقية المقولات^(٣).

ويلاحظ أن هذه النظرية مخالفة للذوق والوجدان، حيث نجد أن الحاصل لنا عند تعقلنا شيئاً واحداً ليس غير صورة واحدة لا أكثر. فضلاً عن كونها مذهباً ثالثاً يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، لأن المذاهب بين من ينفي حصول شيء في الذهن، وبين مثبت لحصول شيء فيه؛ مع الاختلاف في حقيقة هذا الشيء. أما

(١) هو علاء الدين بن محمد القروشجي، عالم مشارك في أنواع من العلوم، أصله من سمرقند، توفي سنة ٨٧٩ هجرية بالقسطنطينية، ودفن بجوار أبي أيوب الأنصاري. ومن مؤلفاته: مسرة القلوب في دفع الكروب في علم الهيئة، رسالة في موضوعات العلوم، الرسالة المحمدية في الحساب، شرح التجريد .. إلخ. (عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٧م، جـ ٧، ص: ٢٢٧. سركيس: معجم المطبوعات، جـ ٢، ص: ١٥٣١).

(٢) انظر: الشيرازي: الأسفار، جـ ١، ص: ٢٨٢. مرتضى مطهرى: دروس فلسفية، جـ ١، ص: ١٩٥، ١٩٦. علي شيرواني: دروس فلسفية، ص: ٢١٢، ٢١٣.

(٣) الشيرازي: الرسائل الفلسفية، ص: ٤٥. وانظر: علي شيرواني: دروس فلسفية، ص: ٢١٣، ٢١٤.

القول بأنه يوجد شيان في الدهر ، فيحتاج إلى برهان^(١).

وهكذا ، نرى كيف عجزت النظريات السابقة عن حل الإشكاليين الواردين على نظرية الفلاسفة في الوجود الذهني ، وبالتالي عجزت عن حل باقي الإشكالات الأخرى . ولذلك ، فإننا سوف نعرض - في الجزء التالي من البحث - لرأي صدر الدين الشيرازي ، لأنه يشكل مفتاح الحل الدقيق للإشكاليين الأولين ؛ وبالتالي يفضي إلى حل الإشكالات الأخرى المطروحة حول العديد من آراء الفلاسفة ومعتقداتهم ، سواء أكانت في الوجود الذهني أم في غيره .

خامساً : تقويم الخلاف بين القائلين بالوجود الذهني

يتناول هذا الجزء من البحث الحل الذي قدمه الشيرازي على الإشكال الوارد على مسألة الوجود الذهني ، ذلك الإشكال الذي ينحصر في "أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات . وهو مما لم يقم عليه برهان، وما حكم بعمومه وجذان . وهو الذي جعل الأفهام صرعى وصير الأعلام حيارى، حيث أنكر قوم الوجود الذهني ، وجوز بعضهم انقلاب الماهية، وزعم بعضهم أن إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة ؛ فاختار كل مذهباً وطريقة - كما أشرنا سابقاً - ولم يهتدوا إلى حله سبيلاً، ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني قليلاً"^(٢).

ويستند هذا الحل على موضوع الحمل الذي يعد من الانجازات الرئيسية لفلسفة الشيرازي ، فهو بتقسيمه الحمل إلى قسمين - كما سوف نذكر - استطاع حل إشكالية الوجود الذهني ، وبالتالي إشكالية العلم . فما هو المقصود بالحمل ؟ وما هي أقسامه ؟

الحمل هو الاتحاد بين شيئين لأن معناه "إن هذا هو ذاك" ؛ وهذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما ، ليكونا حسب التعريف شيئين ، وإلا لم تكن غير شيء واحد لاشيئان . فلا بد في الحما من الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى ، حتى يصح الحمل . ولذلك لا يسح الحمل بين المتباينين ، إذ لا

(١) المصدر السابق . الصفحة نفسها ، والأسفار ، جـ ١ ، ص : ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

(٢) الشيرازي : الأسفار ، جـ ١ ، ص : ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

اتحاد بينهما ؛ كما لا يصح حمل الشيء على نفسه ، إذ الشيء لا يغير نفسه^(١) .

ومن التقسيمات المهمة جداً في معرفة مسائل المنطق والفلسفة ، هو تقسيم الحمل إلى الحمل الأولى الذاتى والحمل الشائع الصناعى^(٢) ؛ لأن الاتحاد الذى عرفنا به الحمل تارة يكون بين المفاهيم وأخرى بين المفهوم والوجود ؛ وكذلك الأمر بالنسبة للتغاير ، فإنه تارة يكون فى الوجود وأخرى فى المفهوم^(٣) .

وعليه ، فإن كان الاتحاد فى المفاهيم ، فلا بد أن تكون المغايرة اعتبارية؛ ويقصد بالحمل حينئذ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته، بعد أن يلحظا متغايرين بجهة من الجهات . مثل قولنا : "الإنسان حيوان ناطق" ، فإن مفهوم الإنسان ومفهوم حيوان ناطق واحد ، غير أن التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل . وهذا النوع من الحمل يسمى حملاً ذاتياً أولياً^(٤) .

فهو أولى لأنه أولى الصدق ، وهو مفهومى لأن الاتحاد فى المفهوم لا فى الوجود ، وهو ذاتى لأن الحمل واقع بين الذات والذاتيات ، أى الأجزاء الأصلية للذات . فإذا قلنا " الإنسان حيوان ناطق" ، فإن كل من الحيوانية والناطقية جزء من ذات الإنسان ، فنحمل ذاتيات الشيء على مجموعة الذات ، فيحصل حمل أولى ذاتى؛ بمعنى أن الحمل والاتحاد بين نفس الذات وأجزائها الداخلية ، أى الذاتيات^(٥) .

(١) انظر : المصدر السابق ، ص : ٢٩٣ . السبزواري : تعليقات على الشواهد الربوبية، ص : ٤٢٥ .

محمد رضا المظفر : المنطق ، ص : ٨٢ ، ٨٣ . اليزدى : هرم الوجود ، ص : ٢٣٧ .

(٢) ومن الأنصاف هنا القول إن التمييز بين الحمل الأولى الذاتى والحمل الشائع الصناعى ، يشبه إلى حد كبير التمييز الذى أقامه كانط فى العصر الحديث ، بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية؛ (انظر : اليزدى : هرم الوجود ، ص : ١٧٦ - ١٧٩) . كما أننا نستطيع من خلال هذا التمييز أن نحل لغز راسل فيما يتعلق بإشكالية المفاهيم الجنسية وشمولها للأنواع ، وهو ما يسميه بنظرية عناوين ؛ (انظر المرجع السابق ، ص : ٢٥١ - ٢٥٣) .

(٣) اليزدى : هرم الوجود ، ص : ٢٤٦ .

(٤) انظر : الشيرازى : الاسفار ، جـ ١ ، ص : ٢٩٢ ، ٢٩٣ . والشواهد الربوبية ، ص : ٢٨ . السبزواري : تعليقات على الشواهد الربوبية ، ص : ٤٢٦ . رضا المظفر : المنطق ، ص : ٨٣ . اليزدى : هرم الوجود ، ص : ١٧٧ ، ٢٥٠ . السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة ، ص : ٣٠٦ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٥٦ ، ٥٧ .

(٥) اليزدى : هرم الوجود ، ص : ٢٦٥ .

ولذلك ، فإن الحمل الأول لا يتمتع بأى خاصية تجريبية ، ويتميز بخاصية معرفية تصورية منطقية فحسب . ففي مثل هذا الحمل لا يحقق الذهن معرفة تجريبية ، ولا يضيف شيئاً إلى معلوماتنا التجريبية . وبالتالي فهو لا يحقق غير إضافة في المعلومات انذهنية فحسب^(١) .

وإما أن يكون الاتحاد في الوجود والمصدق ، والمغايرة بحسب المفهوم . فيعود الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول وماصدقاته؛ مثل قولنا "الإنسان حيوان" ، فإن مفهوم إنسان غير مفهوم حيوان ؛ ولكن كل ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان . وهذا النوع من الحمل يسمى الحمل الشائع الصناعي أو الحمل المتعارف ، لأنه هو الشائع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم^(٢) .

ولأجل اختلاف الحملين حقيقة ، يُشترط في تحقق التناقض بين قضيتين وحدة الحمل فيهما ، ولولاها ربما يجتمع الإيجاب والسلب بلا تناقض . فيصح أن يقال "الجزئى جزئى" ، "والجزئى ليس بجزئى" . أما الأول ، فبالحمل الأول الذاتى ؛ وأما الثانى ، فبالحمل الشائع الصناعي ؛ لأن الجزئى أحد أفراد الكليات وليس فرداً لذاته^(٣) . وبهذا الأصل - أعنى الحمل - ينحل كثير من الإشكالات الواردة على مسألة الوجود الذهني^(٤) .

وبناءً على ما تقدم ، يرى الشيرازى أن الطوائع الكمية العقلية - كالإنسان - من حيث كليتها ومعقوليتها ، لاتدخل تحت مقولة من المقولات؛ ومن حيث وجودها فى النفس - أى وجود حالة أو منكة فى النفس يصير مظهرًا أو مصدرًا لها -

(١) المرجع السابق ، ص : ٢٤٦ .

(٢) انظر: الشيرازى : الأسفار ، ج١ ، ص : ٢٩٢ ، ٢٩٣ . والشواهد الربوبية ، ص : ٢٦ . السبزواري : تعليقات على الشواهد الربوبية ، ص : ٤٢٦ . رضا المظفر : المنطق ، ص : ٨٣ . اليزدى : هرم الوجود ، ص : ١٧٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ . السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة ، ص : ٣٠٦ . على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٥٦ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، ج١ ، ص : ٢٩٣ ، ٢٩٤ . والشواهد الربوبية ، ص : ٢٨ ، ٢٩ . اليزدى : هرم الوجود ، ص : ٢٥٢ ، ٢٥٣ . السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة ، ص : ٣٠٦ .

(٤) الشيرازى : الشواهد الربوبية ، ص : ٢٩ .

تدخل تحت مقولة الكيف^(١) .

ولذلك فإن مجرد أخذ مفهوم جنسى أو نوعى فى حد شىء وصدقه عليه، لا يوجب اندراج ذلك الشىء تحت ذلك الجنس أو النوع ؛ بل يتوقف الاندراج على ترتيب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشىء . فمجرد أخذ الجوهر والجسم متلاً فى حد الإنسان - حيث يقال : الإنسان جوهر نام، حساس ، متحرك بالإرادة ، ناطق - لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم ، حتى يكون موجوداً لا فى موضوع باعتبار كونه جوهرًا، ويكون بحيث يصح أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسمًا^(٢) .

وأيضاً مجرد أخذ الكم والاتصال فى حد السطح - حيث يقال : السطح كم متصل ، قار ، منقسم فى جهتين - لا يوجب اندراجه تحت الكم والمتصل حتى يكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنه كم ، ومشتماً على الفصل المشترك من جهة أنه متصل ؛ وهكذا فى باقى المقولات^(٣) .

ولو كان مجرد صدق مفهوم على شىء موجباً للاندراج ، لكان كل مفهوم كلى فرداً لنفسه ، لصدقه بالحمل الأولى على نفسه . فالاندراج يتوقف على ترتيب الآثار ، ومعلوم أن ترتيب الآثار إنما يكون فى الوجود الخارجى دون ذهنى^(٤) .

وعليه ، فإن الصورة العقلية أو الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات ، لعدم ترتيب آثارها عليها . لكن الصورة الذهنية إنما لا ترتب عليها آثار المعلوم الخارجى ، من حيث هى وجود مقيس إلى ما بخدائها من الوجود الخارجى . وأما من حيث هى حاصلة للنفس حالاً أو ملكة ، فهى وجود خارجى موجود للنفس ناعت لها ، يصدق عليه حد الكيف بالعرض^(٥) .

نخلص من كل هذا إلى أن نظرية الفلاسفة لا تستلزم اجتماع الجوهر والعرض

(١) الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص : ٢٩٥ . وانظر : السبحانى : المدخل إلى العلم والفلسفة ، ص : ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص : ٢٩٧ . وأيضاً المرجع السابق ، ص : ٣٠٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص : ٢٩٥ ، ٢٩٦ . وأيضاً المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٥) المصدر السابق ، ص : ٢٩٧ ، ٢٩٨ . وأيضاً المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

فى شىء واحد ، واجتماع مقولتين فى شىء واحد أيضاً . وذلك لأن الصورة الذهنية - كما أشرنا - هى بالحمل الأولى جوهر فحسب ، وليست عرضاً أو كيفاً نفسانياً . بتلك الصورة نفسها بالحمل الشائع عبارة عن عرض وكيفية نفسانية ، وليست جوهرًا . وبالتالي لم يؤخذ أكثر من مقولة واحدة فى هذه الصورة الذهنية أو فى غيرها ، كما أن تلك الصورة الذهنية أو غيرها لا تندرج إلا فى إطار مقولة واحدة^(١) . وبالجمللة ، فالعلم هو حضور ماهية الشىء الواحدة إلى الذهن ، مع كونها كيفاً حقيقة .

الخاتمة ونتائج البحث

إن جُلَّ ما تهدف إليه دراستنا الأساسية فى هذا البحث فى صورتها التى تمثلناها لها ، أن تكون جديدة فى اتجاهها وغايتها ، وتخضع لفكرة واحدة هى "إشكالية الوجود ذهنى" . فالهدف من هذا البحث - إذن - هو دراسة نظرية الفلاسفة فى الوجود ذهنى ، تلك النظرية التى سيقى أدلة الوجود ذهنى لإثباتها ، وكانت عرضة لإشكالات عديدة ، ناقشها متبنوها ، وفندوها واحداً واحداً من خلال مبناهم ومقصدتهم . وقد اتضحت ملامح هذه النظرية من خلال هذا البحث ، حيث تعد النظرية الرئيسية التى تفرعت عنها بقية النظريات .

فهذه النظرية تشير إلى أن العلم هو حضور الشىء فى الذهن ، فتفترق فى ذلك عن نظرية الإضافة . وهذا الحاضر هو الماهية لا غيرها ، فتختلف هنا عن نظرية الأشباح . وعندما تحل الماهية الذهن تكون كيفاً حقيقة ، لأنها علم ، والعلم كيف نفسانى ؛ ولا يكون إطلاق الكيف على العلم تشبيهاً ومجازاً ؛ وهذا ما يميزها عن نظرية التبع . وتبقى هذه الماهية على ما كانت عليه عندما تحلُّ الذهن ، فلا تنقلب إلى ماهية أخرى ؛ وبذلك تفترق عن نظرية الانقلاب . والذى يحصل فى الذهن عند تعقل أمر واحد هو أمر واحد لا أمرين ، وتتميز بذلك عن نظرية التعدد أو المغايرة . ومن ثم ، فالعلم هو حضور ماهية الشىء الواحدة إلى الذهن ، مع كونها كيفاً حقيقة .

(١) على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٢٣١ ، ٢٣٢ .

وفى ضوء هذه الحقيقة يمكن إجمال ما توصلنا إليه من نتائج فيما يلى :

- (١) تعد مسألة الوجود ذهنى اللبنة الأساسية فى نظرية المعرفة ، لأنها تنصب أساساً على منابع المعرفة وقيمتها ، ومعيار صدقها أو كذبها . ولذلك لا يستطيع أى علم أو فينسوب أن يدعى صحة إنتاجه المعرفى . إلا إذا استطاع أولاً أن يثبت قدرة الذهن على إنتاج المعارف الصحيحة .
- (٢) يعرض الوجود ذهنى جانباً نقدياً لنظرية المعرفة الإسلامية ، أثبتته فلاسفة الإسلام على أساس القواعد الفلسفية والمنطقية ، وبالتالى فهو يشكل البعد الفلسفى والمنطقى لنظرية المعرفة الإسلامية .
- (٣) يختص البحث فى الوجود ذهنى بالعلم بالكلى وبالعلم بالجزئى معاً ، والجهة التى يبحث عنها هى حقيقة العلم . وبالتالى فهو أنطولوجيا العلم الذى يدرس وجود ظاهرة العلم .
- (٤) يرتبط الوجود ذهنى - من حيث كونه وجوداً معرفياً - بالعالم الخارجى من حيث البحث عن ماهية العلم وقيمته ، وغير ذلك . أما من حيث كونه وجوداً ذهنياً ، فيكون بما هو وجود معرفى بمعزل عن الخارج ، وبقصر النظر عليه . وبالتالى فهو يُدرس ضمن نظرية المعرفة ، كما يمكن أن يُدرس ضمن نظرية الوجود .
- (٥) يكشف الوجود ذهنى عن ماهية العلاقة الوجودية أو الماهوية القائمة بين الإنسان والعالم ، حتى نفهم علاقتنا الحقيقية بالوجود . وحسب بحثنا فإن أفضل النظريات وأحكامها لتبيين هذه العلاقة ، هى نظرية صدر الدين الشيرازى القائمة على فكرة الحمل المنطقية .
- (٦) يكشف البحث فى الوجود ذهنى عن الأهمية القصوى لمفهوم الحمل المنطقى عند الشيرازى ، حيث ترجع أهميته إلى كونه الرابط بين الذهن والعين، والعلم والمعلوم ، والمحمول والموضوع ، والوجودات المختلفة بعضها بعضاً . وأيضاً يمكننا من إقامة الاتحاد بين الماهيات المتباينة تبايناً كلياً ، ومن تشكيل القضية ومعرفة صدقها وكذبها . ولذلك فهو يهيب على الإنسان التفاهم مع غيره من الناس؛ كما يساعدنا فى صياغة القضايا التحليلية والتركيبية بصورة أدق مما هى لدى

كانط ؛ وأيضاً يمكننا من حل "لغز راسل" الذى يتعلق بالمفاهيم الجنسية وشمورها
للأنواع ، وهو ما تعبر عنه نظرية العناوين لراسل . ويكفى القول : إن مفهوم
الحمل يعد بحالاً رفيعاً من جدلات تقدم "تنسفة الإسلامية" عنى غيرها ، صاعته
الفلسفة المتعالية للشبراوى بصيرة دقيقة .

ولما كانت آية دراسة علمية إنما تقدر أهميتها بحسب ما يتطلب المناخ الثقافى
والعلمى السائد ، فإن هذه الدراسة ترجع أهميتها فى مجال الدراسات الإسلامية
المعاصرة ، إلى أنها تبين النشاط الفكرى الذى يمكن ممارسته فى علاقتنا بالواقع
وبالفلسفة والعلم فى آن . فمن لا يعترف بالوجود ذهنى يعجز عن إقامة أى
تفاهم إنسانى ، وبالتالى فهو خارج عن نطاق علم أحياء الحيوان الناطق أو الإنسان.

مصادر البحث ومراجعته

- ١- ابن المنصور الحلي : كشف المراد في شرح تحريف الاعتقاد . مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨ م.
- ٢- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : الشفاء (قسم الإلهيات) ، تحقيق : الآب جورج قنوتى ، وسعيد زايد ، راجعه وقدم له : د. إبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٣- ، ، ، ، : الشفاء (قسم العبارة) ، تحقيق : محمود الخضيرى، تصدير : د. إبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٠ م.
- ٤- ، ، ، ، : الهداية ، تحقيق : د. محمد عبده ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م.
- ٥- ، ، ، ، : المباحثات (ضمن كتاب أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوى) ، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية ، الكويت ، ١٩٧٨ م.
- ٦- ، ، ، ، : منطق المشرقيين ، تقديم : د. شكرى النجار، دار الحديث ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٢ م.
- ٧- أبو نصر الفارابى : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها (ضمن كتاب المجموع) ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى، القاهرة ، ١٩٠٧ م.
- ٨- أحمد الطيب (دكتور) : مباحث الوجود والماهية ، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٢ م.

- ٩- إبراهيم عاتى : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣ م .
- ١٠- بهمنيار بن المرزبان : التحصيل ، تصحيح وتعليق : مرتضى مطهرى ، مؤسسة انتشارات وجواب دانشگاه ، طهران . ١٣٧٥ هـ .
- ١١- جعفر آل ياسين (دكتور) : الفيلسوف الشيرازى ومكانته فى تجديد الفكر الفلسفى فى الإسلام ، منشورات عويدات ، الطبعة الأولى ، بيروت - باريس ، ١٩٧٨ م .
- ١٢- ، ، ، ، : فيلسوف عالم ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٤ م .
- ١٣- جعفر السبحانى (الشيخ) : المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات ، الدار الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠ م .
- ١٤- جورج طرابيشى : معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٣ م .
- ١٥- حسن حنشى (دكتور) : من العقيدة إلى الثورة ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، (الجزء الأول) .
- ١٦- رضا الصدر : الفلسفة العليا ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٦ م .
- ١٧- سامى نصر لطف (دكتور) : فكرة الجوهر فى الفكر الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٧٨ م .
- ١٨- سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ، تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة ، مكتبة الكليات الأزهرية للتراث ، القاهرة ، بدون تاريخ ، (الجزء الأول) .
- ١٩- السيد الشريف الجرجانى : شرح المواقف ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ،

مصر ، ١٩٠٧م ، (الجزء الثاني) .

٢٠- شمس الدين الشهرزورى: نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، تحقيق : عبد
الكريم أبو شويرب ، جمعية ندوة الإسلامية العالمية
، الطبعة الأولى ، ليبيا ، ١٩٨٨م .

٢١- صدر الدين الشيرازى : الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، دار
إحياء التراث العربى ، الطبعة الثالثة ، بيروت،
١٩٨١م ، (الجزء الأول) .

٢٢- ، ، ، : الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ، تعليق
وتصحيح وتقديم : جلال الدين الآشتيانى، المركز
الجامعى للنشر ، الطبعة الثانية ، مشهد ، ١٩٨١م .

٢٣- ، ، ، : الرسائل الفلسفية (الرسالة القدسية) ، انتشارات
دفتر تبليغات إسلامى ، الطبعة الثانية، قم، ١٣٦٢هـ.

٢٤- صدر الدين الشيرازى : التعليقة على الشفاء ، انتشارات بيدار ، قم ، بدون
تاريخ .

٢٥- عبد الله العيدروس : تاريخ النور السافر فى أخبار القرن العاشر. (بدون
ناشر ومكان وتاريخ) .

٢٦- عبد الله نعمة (الشيخ) : فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم) دار مكتبة الحياة
، بيروت، بدون تاريخ .

٢٧- عبد الرزاق اللاهيجى : شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام ، انتشارات
مهدوى ، أصفهان، بدون تاريخ، (الجزء الأول) .

٢٨- عضد الدين الإيجى : المواقف فى علم الكلام ، عالم الكتب - مكتبة
المتنبى - مكتبة سعد الدين ، بيروت - القاهرة -
دمشق ، بدون تاريخ .

٢٩- على شيروانى (الشيخ) : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة ، ترجمة:

- حبيب فياض ، دار الهادي ، الطبعة الأولى، بيروت ،
١٩٩٥ م .
- ٣٠- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
١٩٥٧ م. (الجزء السابع) .
- ٣١- فتح الله خليف (دكتور) : بهمنيار بن المرزبان (مقال ضمن معجم أعلام
الفكر الإنساني) ، تصدر : د. إبراهيم مدكور، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ م، (الجزء
الأول) .
- ٣٢- فخر الدين الرازي : المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات،
دائرة المعارف العثمانية ، الطبعة الأولى، حيدر آباد
الدكن، ١٣٤٣ هـ، (الجزء الأول) .
- ٣٣- محمد باقر الخوانساري : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات،
تحقيق : أسد الله إسماعيليان ، مكتبة إسماعيليان ، قم،
بدون تاريخ، (الجزء الثاني) .
- ٣٤- محمد حسين الطباطبائي (السيد) : نهاية الحكمة ، تعليق : الشيخ محمد تقى
المصباح اليزدى ، دار نكتاب الإسلامى،
بيروت ، بدون تاريخ ، (الجزء الأول) .
- ٣٥- محمد رضا المظفر (الشيخ) : الفلسفة الإسلامية ، دار الصفوة ، الطبعة الأولى،
بيروت ، ١٩٩٣ م .
- ٣٦- ، ، ، ، : المنطق ، دار التعارف ، الطبعة الثانية ، بيروت،
١٩٩٥ م .
- ٣٧- محمد عابد الجابري (دكتور) : السينوية ، فصولها وأصولها ، (مقال ضمن
كتاب دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربى محمد
عزيز الحبابي) ، المركز الثقافى العربى، الطبعة الثانية ،
المغرب ، ١٩٨٧ م .

٣٨- محمد عابد الجابري (دكتور): بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، ١٩٩٢ م .

٣٩- محمد علي التهانوي (العلامة) : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة : د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، ترجم النص الفارسي: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية : د. جورج زيناتي ، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٦ م ، (الجزء الثاني) .

٤٠- محمد علي شقير : نظرية المعرفة عند الشيرازي (رسالة ماجستير في الفلسفة من الجامعة اللبنانية ، بإشراف : د. سعاد الحكيم) ، بيروت ، ١٩٩٦ م .

٤١- مرتضى المطهري (العلامة) : دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٤ م ، (الجزء الأول) .

٤٢- مهدي الحائري اليزدي (دكتور) : هرم الوجود ، ترجمة : محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٠ م .

٤٣- ناصر الدين البيضاوي : طوابع الأنوار من مطالع الأنظار ، تحقيق : عباس سليمان، دار الجيل - المكتبة الأزهرية للتراث ، الطبعة الأولى ، بيروت - القاهرة، ١٩٩١ م .

٤٤- نصير الدين الطوسي : تجريد العقائد ، تحقيق : عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٦ م .

٤٥- هادي السبزواري (العلامة ملا) : تعليقات على الشواهد الربوبية، تعليق وتصحيح وتقديم : جلال الدين الأشتياني، مؤسسة التاريخ الإسلامي ، بيروت ، بدون تاريخ.

٤٦- هادي العلوي : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ، دار

الطليعة، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٣م.

٤٧- يحيى هريدي (دكتور) : باركلي (سلسلة نوايغ الفكر الغربى) ، دار
المعارف، مصر ، ١٩٦٠م.

٤٨- يوسف إتيان سر كيس : معجم المصنوعات العربية والمعرّبة، مكتبة الثقافة
الدينية ، بدون تاريخ .

الفصل الرابع

أثير الدين الأبهري ومذهبه فى النفس

تقديم :

لا شك أن معظم أبحاث الإسلاميين إنما تنصب على فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، بحيث تقررت مواقف الباحثين بدون تفرد أحدهم. فقد لوحظ أن هذه الأبحاث لم تعط القدر الكافي من الاهتمام بمبدأ تطور الفكر الفلسفي ابتداءً من القرن السابع الهجري، ذلك لأنه يرتبط بحقبة تاريخية يخشى كثير من الباحثين الانزلاق إلى متاهاتها الوعرة، والتي تتطلب بذل الكثير من الجهد والبحث عن الأصول المخطوطة المتعددة التي تشكل ثقافة هذه الحقبة؛ فصادروا عليها بأنها الحقبة التي تمثل الضعف في تاريخ الفكر العربي الإسلامي.

ومهما قيل، فقد آلينا على أنفسنا اقتحام هذه الحقبة في بحثنا هذا، محاولين كشف النقاب عنها من خلال دراسة بنية الفكر الفلسفي، دراسة ليس هدفها تسجيل الموضوعات الفلسفية كما احتفظت بها كتب التراث، وإنما هدفها الربط بين هذه الموضوعات وبين العوامل التي أوجدتها أو طورتها؛ والمؤثرات التي أثرت فيها -فطبعتها بسمات معينة، لم يكن من الممكن أن نفهمها بصورة علمية دقيقة بدون هذا الربط. ومن ثم، فقد ركزنا في هذا البحث على هذه الناحية المنهجية، وجعلناها تتخذ المقام الأول في هذه الدراسة البكر عن أثر الدين الأبهري ومذهبه في النفس .

وإذا كنا قد اقتصرنا في بحثنا على موضوع النفس فقط، فإن عذرنا في هذا يتمثل في أمرين:

أولهما : أن موضوع النفس يعد أحد المباحث الرئيسة التي تصدى لها في الغالب الأعم جمهرة الفلاسفة الإسلاميين، وذلك لأنه يشكل المنطلق الذي يؤسس صرح المذهب الفلسفي. وقد شكل بحق ، في إطار الفلسفة الإسلامية، أحد المباحث التي نستطيع من خلالها أن نقطع برأى فيما إذا كان هذا الفيلسوف ماديًا أو رוחيًا أو واقعيًا. وذلك لأنه يتعلق بالمعرفة وأنواعها وموضوعاتها، كما يتعلق أيضًا بالنبوة والمعاد .

وثانيهما : أن موضوع النفس يعد أحد المحاور التي دار حولها الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين واستمر قرونًا عديدة، بحيث يمكن اعتباره أحد المحددات الأساسية للفكر الفلسفي في الإسلام. ومن ثم ، فإن دراسة هذا الموضوع الفلسفي يجعلنا نلمس إلى أى مدى كان الفيلسوف مبدعًا ومحددًا، بل ومؤسسًا لتيار فلسفي مؤثر في تاريخ الفلسفة الإسلامية. وهذا هو الهدف الذي نرمى إليه من خلال هذه الدراسة.

أثير الدين الأبهري .. الرجل وأعماله

اسمه ونسبه :

تذكر المصادر التاريخية أن الأبهري هو : أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري^(١) السمرقندي^(٢) . وقد سمي الأبهري بهذا الاسم نسبة إلى مدينة يقال لها "أبهر" ، وهي مدينة مشهورة بين قزوين وزنجان وهمذان من نواحي الجبل^(٣) .

مولده ووفاته :

من الغريب أن معظم المصادر التي بين أيدينا، على الرغم من أن أصحابها قد ترجموا للأبهري ، فإنهم لم يذكروا جميعًا السنة التي ولد فيها، وإن كانوا قد اجتهدوا جميعًا في تحديد السنة التي توفي فيها، وقالوا عدة أقوال :

القول الأول : هو ماذهب إليه حاجي خليفة في كشف الظنون، حيث يذكر

(١) انظر : حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد. ص: ٢٠٦ .
إسماعيل باشا البغدادي : هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين) ، مكتبة الإسلامية والجعفرى تيريزى، الطبعة الثالثة، طهران، ١٩٦٧م. ج٢، ص: ٤٦٩، خير الدين الزركلى :
الأعلام ، الطبعة الثانية ، ج٨ ، ص : ٢٠٣. عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، درا
إحياء التراث العربى، بيروت. ج١٢، ص: ٣١٥. جرجى زيدان : تاريخ أدب اللغة العربية،
مطبعة الهلال، مصر، ١٩٣١م. ج٣، ص: ١٠٥.

(٢) انظر : البغدادي : هدية العارفين ، ج٢، ص : ٤٦٩ . الزركلى : الأعلام ، ج٢ ، ص: ٢٠٣.

(٣) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت . ج١ ، ص : ٨٢ .

تاريخين، الأول : سنة سبعمائة^(١)، والثاني : سنة ستين وستمائة^(٢).

القول الثاني: هو ما ذكره صاحب ديوان الإسلام ولم نجده عند غيره، وهو سنة ثلاثين وستمائة^(٣). ولا أدري من أين نقل هذا التاريخ.

القول الثالث : هو سنة ستين وستمائة، وهو ما ذكره ألدوميللي في كتابه العلم عند العرب^(٤).

القول الرابع: هو ما ذهب إليه كل من كحالة، والزركلي، والبغدادى، وجرجى زيدان، حيث قالوا بأنه توفي سنة ثلاثة وستين وستمائة^(٥). وهو التاريخ الذى ذكره بروكلمان فى موسرعتة "تاريخ الأدب العربى"، قائلاً : "توفى فى ١٩ ربيع الثانى سنة ٦٦٣هـ = ٩ فبراير سنة ١٢٦٥م"^(٦).

ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن العبرى فى تاريخه يؤكد أن الأبهري كان موجوداً سنة ٦٣٢هـ جرية، ضمن جماعة من تلامذه الإمام فخر الدين الرازى. وفى هذا يقول: "وفى هذا الزمان - أى سنة ٦٣٢هـ - كان جماعة من تلامذة الإمام فخر الدين الرازى، سادات فضلاء أصحاب تصانيف جليلة فى المنطق

(١) حاجى تحليفة : كشف الظنون ، ص : ٢٠٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢٠٢٨ .

(٣) يوسف إليان سركىس : معجم المطبوعات العربية والمعربة ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. ج١، ص : ٢٩٠ .

(٤) ألدوميللي : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ، ترجمة : د. عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى، مراجعة : د. حسين قوزى. دار القلم، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٢م. ص : ٢٩٩ .

(٥) انظر : كحالة : معجم المؤلفين ، ج١٢، ص : ٣١٥. الزركلى : الأعلام ، ج٨، ص : ٢٠٣ .
البغدادى : هدية العارفين، ج٢، ص : ٤٦٩ . زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج٣، ص : ١٠٥ .

(٦) كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، ترجمة : د. محمود فهمى حجازى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م . القسم الخامس، ص : ٩٦ .

والحكمة؛ كزين الدين الكشي وقطب الدين المصري بخراسان، وأفضل الدين الخرنجى بمصر، وشمس الدين الخسروشاهى بدمشق، وأثير الدين الأبهري بالروم..^(١).

ومن هذا ننتهى إلى أن وفاة الأبهري كانت سنة ثلاث وستين وستمائة، وذلك اعتماداً على ما ذكره ابن العبري وأيضاً على ما ذكره أكثر المؤرخين، كما أشرنا فى القول الرابع .

ثقافته ومكانته العلمية :

نشأ الأبهريّ بالموصل ، ثم أخذ فى طلب العلم عن مشايخ عصره . لكننا لانعلم التفاصيل الدقيقة لتلقيه العلم فى صباه، فكل ما أشارت إليه المصادر هو أنه اشتغل على كل من فخر الدين الرازى^(٢) وكمال الدين بن يونس^(٣) . ثم أصبح له تلامذة مشهورون من أمثال المؤرخ ابن خلكان.

أما حياة الأبهري الخاصة والظروف العائلية التى نشأ فيها، فليس لدينا ما يشير إلى ذلك إطلاقاً. فلم يتحدث المؤرخون عن عائلته وأفراد أسرته، مما يدعو إلى الاعتقاد بأنه لم يشب فى أسرة اشتهرت بالعلم، كما نجد عند بعض المشاهير.

وقد اتصل الأبهريّ بالفيلسوف الشهير آنذاك: نصير الدين الطوسى، وذلك فى أثناء تلمذتهما للشيخ كمال الدين الموصلى، حيث قامت بينهما علاقة إنسانية وفكرية وطيدة. مما جعل الطوسى يولف كتاباً بعنوان "تعديل المعيار فى نقد تنزيل الأفكار"، ينتقد فيه كتاب الأبهري "تنزيل الأفكار فى تعديل الأسرار"، ويصفه فى مقدمة الكتاب بالفاضل؛ كلما أنه كما جاء ذكره فى أثناء عرض

(١) ابن العبري : تاريخ مختصر الدول ، تصحيح وفهرسة : الأب أنطون صالحانى اليسوعى، دار الرائد اللبنانى، بيروت، ١٩٨٣ م . ص : ٤٤٥ .

(٢) انظر : ابن العبري : تاريخ مختصر الدول، ص : ٤٤٥ . محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر ، بيروت، ١٩٦٣ م . ص : ٣٣ .

(٣) انظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٤٨ م . ج ٤ ، ص : ٣٩٧ ، ٣٩٨ . ألوميللى : العلم عند العرب، ص : ٢٩٩ .

موضوعات الكتاب، ينعت الطوسي بالحكيم الفاضل بعد الترحم عليه^(١).

وفى عام ٦٢٦ هجرية انتقل الأبهري من الموصل إلى إربل^(٢)، حيث نزل بدار الحديث للتدريس بها. ويحكى لنا ابن خلكان عن شيخه الأثير فى إربل ما يلى: كنت أشتغل عليه بشيء من الخلاف، فبينما أنا يوماً عنده، إذ دخل عليه أحد فقهاء بغداد، فتجاريا فى الحديث زمانا، وجرى ذكر الشيخ كمال الدين، فسأله الأبهري عنه قائلاً: كيف كان إقبال الديوان العزيز؟ فقال له ذلك الفقيه: ما أنصفوه على قدر استحقاقه، فقال الأثير: ما هذا إلا عجب، والله ما دخل بغداد مثل الشيخ كمال الدين، فاستعظمت منه هذا الكلام، وقلت له: يا سيدنا كيف تقول كذا؟ فقال: يا ولدى ما دخل بغداد مثل أبى حامد الغزالي، والله ما بينه وبين الشيخ كمال الدين نسبة^(٣).

وكان الأثير - كما يحكى تلميذه ابن خلكان - على جلالة قدره فى العلوم، يأخذ الكتاب ويجلس بين يدى الشيخ كمال الدين فيقرأ عليه، والناس يوم ذاك يشتغلون فى تصانيف الأثير. ولقد شاهدت هذا بعينى، وهو يقرأ عليه كتاب المحسطى^(٤).

ولقد حكى أحد الفقهاء لابن خلكان أنه سأل الشيخ كمال الدين عن الأثير ومنزلته فى العلوم، فقال الشيخ: لا أعلم، فقال له الفقيه: وكيف هذا يا مولانا وهو فى خدمتك منذ سنين عديدة ويشتغل عليك؟ فقال الشيخ: لأننى

(١) انظر: نصير الدين الطوسي: أساس الاقتباس فى المنطق، ترجمه عن الفارسية: منلا خسرو، تحقيق: د. حسن محمود عبد اللطيف، د. محمد السعيد جمال الدين (طبع بالآلة الكاتبة) القاهرة، ١٩٨٠ م. ص: ك، ل.

(٢) وهى أربلا القديمة، اشتهرت بوقعة الاسكندرية التى نشبت فيها، وتقع بين الزابن وهما نهران فى الطريق الممتد من الموصل إلى بغداد، حيث ملتقى الطريقين الآتين من المرتفعات الإيرانية. وهى قصبة قضاء فى سنحى شهرزور بولاية الموصل. وإربل (باللغة النارجة أربيل) هى أربيلو المذكورة فى النقوش البابلية الآشورية المكتوبة بالخط المسمارى. (م. سترك: مادة إربل بدائرة المعارف الإسلامية، دار المعرفة، بيروت. المجلد الأول، ص: ٥٦٩، ٥٧٠).

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٤، ص: ٣٩٧، ٣٩٨.

(٤) المرجع السابق، ج٤، ص: ٣٩٨.

مهما قلت له تلقاه بالقبول قائلاً : "نعم يا مولانا" وما حادثني في بحث قط حتى أعلم حقيقة فضله. ولا شك أنه كان يتعمد هذا القدر مع الشيخ تأدياً ؛ وكان يقول : ما تركت بلادى وقصدت الموصل إلا للاشتغال على الشيخ كمال الدين^(١).

مؤلفاته :

تمتع أثير الدين بشهرة عظيمة ، بسبب معارفه الواسعة في مختلف النواحي العلمية والفلسفية. وقد ترك لنا عدة مؤلفات شملت مختلف هذه النواحي ؛ وسوف نشير إلى هذه المؤلفات على النحو التالي^(٢):

١ - إيساغوجي أو الرسالة الأثيرية في المنطق .

٢ - مختصر الكليات الخمس .

٣ - الإشارات .

٤ - زبدة الكشف .

٥ - تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار .

٦ - كشف الحقائق في تحرى الدقائق .

٧ - عنوان الحق وبرهان الصدق .

٨ - هدية الحكمة .

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) انظر : حاجي خليفة : كشف الظنون ، ص : ٩٧ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٤٩٤ ، ٩٥٣ ، ١٤٩٣ ، ١٦١٦ ، ١٧٥٠ ، ٢٠٢٨ ، ٢٠٢٩ ، ٢٠٣٠ . البغدادى : هدية العارفين ، جـ ٢ ، ص : ٤٦٩ . الزركلى : الأعلام ، جـ ٨ ، ص : ٢٠٣ . كحالة : معجم المؤلفين ، جـ ١٢ ، ص : ٣١٥ . زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، جـ ٣ ، ص : ١٠٥ . بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ، القسم الخامس ، ص : ٩٦-١١١ . ديفيد . أ . كننج : فهرس المخطوطات العلمية المحفوظة بدار الكتب المصرية ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ م . جـ ٢ ، ص : ٢٢ ، ٢٣ ، ٤٠١ ، ٤١٤ .

٩ — المغنى فى علم الجدل .

١٠ — المختصر فى علم الهيئة.

١١ — درايات الأفلاك.

١٢ — الزيج الشامل.

١٣ — الزيج الاختيارى أو الزيج الأثيرى.

١٤ — رسالة فى العمل بالاسطرلاب .

١٥ — رسالة فى بركار القطوع .

نظرية النفس

منذ البواكير الأولى للاتجاهات الفلسفية المتكاملة احتل موضوع "النفس" مكانة مستقلة، وكان تناول هذا الموضوع يشكل صدى لاهتمام الفلاسفة بالإنسان وعلاقته بالكون، كما كان هو الحال لدى فلاسفة اليونان. وعند فلاسفة الإسلام نجد الاهتمام نفسه بالقضية، وإن كنا لانجد العديد من الآراء المبتكرة حول النفس؛ إذ أن التيار المشائى كان قوياً ومسيطرًا لدى معظم فلاسفة المسلمين .

وقد انشغل أثير الدين الأبهري بحقيقة الإنسان، كما هو الحال عند غيره من الفلاسفة. ولكن هل اختلفت آراؤه فى النفس عما ذهب إليه الفلاسفة من قبل؟ وهل أضاف شيئاً لما نجده عند هؤلاء الفلاسفة سواء أكانوا يونانيين أم إسلاميين؟

أولاً : إثبات وجود النفس وتعريفها :

إن أول ما يستوقفنا هنا هو أن الأبهري يرى أن الأجسام لاتتحرك بذاتها ولاتسكن بذاتها، ولاتقوم بفعل من الأفعال من ذاتها أو عن مجرد جسميتها. وإنما هى تقوم بذلك كله بفعل قوى زائدة على جسميتها. وهذه القوى هى مبادئ التغير فى الأجسام^(١).

ويقسم الأبهري الأفعال الصادرة عن الأجسام إلى مايكون صدورها عن

(١) أثير الدين الأبهري : عنوان الحق وبرهان الصدق ، مخطوط معهد المخطوطات العربية بالقاهرة،

تحت رقم ٢٧٧ فلسفة ، ص : ٣٢ أ.

إرادة وإدراك، وإلى مالا يكون كذلك. والأفعال الصادرة على الوجه الثاني تنقسم إلى ما تكون من جهة واحدة لاتعدادها ولاتحيد عنها، كالصادرة عن البسائط؛ وإلى ما تكون على جهات مختلفة، كما تكون للنبات من أفعال القوة التي توجب الزيادة في الأقطار المختلفة. والأفعال الصادرة على الوجه الأول أيضاً تنقسم إلى ما تكون على جهة واحدة، كالحركات الفلكية؛ وإلى ما تكون على جهات مختلفة، كالأفعال الصادرة عن الحيوانات^(١).

وينتهي الأبهري إلى أن قوة البسائط هي الطبيعة التي يعرفها، بأنها "مبدأ لحركات ما هي فيه بالذات وسكناته بالذات"^(٢). ومعنى هذا أن الموجودات تتحرك أو تسكن على نسق واحد ثابت لاتعدادها ولاتحيد عنه؛ وهذا إنما يشير إلى أن فيها علة الحركة والسكون.

ولذلك فإن القوى السارية في الأجسام والتي تصدر عنها الأفعال المختلفة من غير إرادة ولا إدراك، هي القوى الطبيعية؛ والتي يصدر عنها الفعل هي النفس^(٣). وعلى هذا، تكون النفس مبدأ الأفعال التي تتميز بالحياة على اختلاف أنواعها أو مراتبها^(٤).

وإذا كانت جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية، إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الجسمية. وهذه القوى هي التي يستكمل بها كل من النبات والحيوان والإنسان وجوده، فهي كمالات بالقياس إلى طبيعة الجنس فيصير بها نوعاً بالفعل^(٥).

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) من أجل ذلك، تعد النفس عند الأبهري جزءاً من العلم الطبيعي، وهو لا يخرج في هذا عن السنة التي استتبها أرسطو واتباعها فلاسفة المسلمين.

(٥) للنفس، في الدلالة العامة، مصطلحات مختلفة تطلق عليها، فتارة هي "القوة" من حيث إنها قادرة على الفعل والانفعال بالنسبة للصور المحسوسة والمعقولة؛ وتارة هي "الكمال" بالقياس إلى طبيعة الجنس ونقصانه قبل اقتران النفس به التي هي فصله؛ وأخرى هي "الصورة" إذا قيست إلى المادة التي يتكون منها جوهر نباتي أو حيواني. ولكن الفلاسفة يفضلون مصطلح "الكمال" على مصطلح -

ولكن الكمال يطلق على ما يكمل به النوع في ذاته أو في صفاته؛ فالذى يكمل به النوع في ذاته يسمى بالكمال الأول لتقدمه على النوع؛ والذى يكمل به النوع في صفاته يسمى بالكمال الثانى، وهو يشتمل العوارض التى تلحق الشيء بعد تقويمه، كالعلم وسائر الفضائل . ومعنى ذلك، أن الكمال الأول تتوقف عليه الذات، على حين أن الكمال الثانى يتوقف على الذات^(١).

ولهذا عرف الأبهري النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى"، ويعنى بالكمال الأول ما يصير به النوع في ذاته نوعاً بالفعل؛ وبالجسم الطبيعى إلى ما يجعله مختلفاً عن الجسم الصناعى، كالسرير وغيره؛ وبالآلى إلى تلك الآلات أو الأعضاء التى يستعين بها الجسم على أفعال الحياة المختلفة^(٢).

وللنفس عند الأبهري - كجنس واحد - أقسام ثلاثة، أولها: النفس النباتية، ويعرفها بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويزيد ويغتنى"^(٣)؛ وثانيها: النفس الحيوانية، ويعرفها بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما

- "الصورة"، لذا قالوا في تعريفها (إنها كمال) لأنه أدل على معناها من الصورة، ولأنه أيضاً يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه. راجع فى ذلك ما يلى : د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤م. ص: ١٧٤، ١٧٥. د. محمود قاسم : فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٩م. ص : ٦٧ وما بعدها . د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، دار المعارف، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٨٣م. ج١ ، ص : ١٥٦، ١٥٧ ، مقدمة كتاب الشفاء - قسم النفس - لابن سينا، تحقيق : الأب جورج قنوتى، وسعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م. ص: ٧٦) .

(١) انظر : الجرجاني : التعريفات، تحقيق : إبراهيم الإيسارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥م. ص: ٢٤٠ . جميل صليبا : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م. ج٢، ص: ٢٤٣.

(٢) انظر : الأبهري: تنزيل الأفكار فى تعديل الأسرار، مخطوط معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم ٦٩ فلسفة ، ص : ٦٩ أ . محمد بن مبارك شاة البخارى: شرح هداية الحكمة، مخطوط دار الكتب المصرية برقم ٥٦٣ حكمة وفلسفة ، ص : ١٣٠ .

(٣) انظر : الأبهري : تنزيل الأفكار ، ص : ٦٩ أ ، الهداية فى الحكمة ، مخطوط دار الكتب المصرية برقم ١٣٨ حكمة وفلسفة ، ص : ١٤ ب. محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ١٣٠ .

يدرك الحزئيت ويتحرك بالإرادة"^(١)؛ وثالثها : النفس الإنسانية، ويعرفها بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك الأمور الكلية ويفعل الأفعال الفكرية"^(٢).

هذا وتعريف النفس بالصورة التى أثبتها الأبهري هنا، إنما يعود إلى ابن سينا فى كتابه "النجاة"^(٣)، وإلى فخر الدين الرازى فى كتابه "المباحث المشرقية"^(٤)؛ كما يعود أيضاً إلى أرسطو فى كتابه "فى النفس"^(٥).

ثانياً : قوى النفس :

يرتب الأبهري للنفس قوى مختلفة تتميز بها كل نفس عن الأخرى بحسب مراتب الحياة الثلاث، النباتية والحيوانية والإنسانية، وذلك كما يلى :

١ - القوى النباتية :

وهى موجودة فى النبات والحيوان والإنسان، وتنقسم إلى قسمين، أحدهما يكون لأجل الشخص والآخر لأجل النوع. أما التى يكون فعلها لأجل الشخص فهى قسمان، أحدهما: القوة الغذائية، وهى التى تحيل الغذاء إلى مشابهة المغذى

(١) انظر : الأبهري : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب ، عنوان الحق ، ص : ٣٢ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ أ .

(٢) انظر : الأبهري : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٥ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٣ أ .

(٣) انظر : ابن سينا : النجاة فى الحكمة للمنطقية والطبيعية والإلهية، نشرة محيى الدين الكردى، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م، ص : ١٥٨ .

(٤) انظر : الرازى : المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٣هـ، ج٢ ، ص : ٢٣٥، ٢٣٦ .

(٥) انظر : أرسطو طاليس : فى النفس، ترجمة : إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت- لبنان، ١٩٨٠م. ص: ٢٩-٣٤ .

Lalande, Andre : Dictionnaire du vocablaire techniouc et critique de le philosophie. paris, 1976. P:43 .

لتخلف بدل ما يتحلل^(١). ففعل الغازية الاستحالة إلى مشابهة المغتذى، ومحل ذلك الفعل هو الغذاء، وغايته هو اختلاف بدل المتحلل^(٢). والثانية: القوة النامية، وهى التى تزيد فى أقطار الجسم على التناسب الطبيعى ليبلغ إلى غاية النشوء^(٣).

ويشير الأبهري إلى أن القوة النامية تقف عن الفعل أولاً، وتبقى القوة الغازية تفعل إلى أن تعجز^(٤)، وذلك لوجوب تناهى القوة، فتعرض الموت الطبيعى^(٥). وهذا يعنى، أن القوة النامية تفرق عن القوة الغازية من حيث أن النامية تفعل فعلها فى أول أحوال وجود الكائن الحى إلى أن تكمل صبرته الطبيعية، أى إلى آخر النشوء أو كماله، فيتوقف فعلها. بينما الغازية تستمر فى وظيفتها طوال حياة الكائن الحى، فإن توقفت توقفت الحياة.

وأما التى يكون فعلها لأجل النوع، فهى قسمان أيضاً؛ أحدهما المولدة، وهى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً من الغذاء بعد الهضم التام، ليصير مبدأً لشخص آخر من نوعه أو من جنسه^(٦). والثانية: المصورة، وهى التى تفيده بعد استحالته فى الرحم إلى الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع^(٧).

وهنا نلاحظ، أن الأبهري وهو بصدد تقسيمه للقوى النباتية - فى كتابه "تنزيل الأفكار" - كان يتوخى تقسيم فخر الدين الرازى الذى قسمها إلى أربع

(١) انظر: الأبهري: تنزيل الأفكار، ص: ٦٩ أ، الهداية فى الحكمة، ص: ١٤ ب، عنوان الحق، ص: ٣٢ أ، ٣٢ ب.

(٢) محمد بن مبارك: شرح الهداية، ص: ٣٠ أ.

(٣) انظر: الأبهري: تنزيل الأفكار، ص: ٦٩ أ، الهداية فى الحكمة، ص: ١٤ ب، عنوان الحق، ص: ٣٢ ب. محمد بن مبارك: شرح الهداية، ص: ٣٠ أ.

(٤) الأبهري: الهداية فى الحكمة، ص: ١٤ ب.

(٥) محمد بن مبارك: شرح الهداية، ص: ٣١ أ.

(٦) انظر: الأبهري: تنزيل الأفكار، ص: ٦٩ أ، الهداية فى الحكمة، ص: ٣٠ ب، عنوان الحق، ص: ٣٢ ب. محمد بن مبارك: شرح الهداية، ص: ٣٠ ب.

(٧) الأبهري: تنزيل الأفكار، ص: ٦٩ أ، ٦٩ ب.

قوى ، هي : الغذائية، والنامية، وللولدة، والمصورة^(١). وأما فى كتابه "عنوان الحق" و" الهداية فى الحكمة" ، فإنه يورد نفس تقسيم ابن سينا للقوى النباتية إلى ثلاث قوى ، هي : المولدة، والمنمية، والغاذية^(٢).

وقد تنبه محمد بن مبارك فى شرحه لكتاب الهداية أن الأبهري يقسم القوى النباتية إلى ثلاث قوى، مما جعله يستدرك على ذلك بقوله : "وينبغي أن يعلم أنه على قسمين أحدهما ما ذكره الأبهري؛ والثانى المصورة، وهى تفيد بعد استحالة الجزء المحول للصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع"^(٣).

ولاشك أن شارح الهداية قد فاتته قراءة كتاب "تنزيل الأفكار" للأبهري، وإلا لذكر أو أشار إلى المصورة كقوة رابعة للنفس النباتية. ولذلك كيف يقدم مفكر على شرح كتاب لفيلسوف دون أن يلم إلمامًا تامًا بأفكاره المتعددة فى مختلف كتبه .

ويشير الأبهري بعد ذلك إلى أن القوة الغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله^(٤)؛ ولذلك فإن فعلها ينحصر فى تغيير المادة الغذائية وإعدادها لأن تستعد لقبول الصورة العنصرية^(٥). وهذا لا يتم إلا بقوى أربع، هي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة^(٦)؛ وذلك على النحو التالى^(٧):

(أ) القوة الجاذبة : وهى تقوم بجذب المادة الغذائية إلى العضو، لأن هذه المادة لاتأتى بذاتها ولاتحصل أيضًا فى العضو .

(١) انظر : الرازى : المباحث الشرقية ، ج٢ . ص: ٢٣٦-٢٤٧ .

(٢) راجع التقسيم السينوى للقوى النباتية فيما يلى: ابن سينا : النجاة ، ص : ١٥٨ ، ١٥٩ .

د.العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٧٨م. ص:٢٠٣. جميل

صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م. ص: ١٠٩ .

(٣) محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٠ ب.

(٤) الأبهري : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب.

(٥) محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٠ ب.

(٦) الأبهري : تنزيل الأفكار ، ص : ٦٩ ب.

(٧) انظر : محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٠ ب ، ٣١ أ . وقارن : الرازى : المباحث الشرقية،

ج٢، ص: ٢٤٧-٢٥٤ .

(ب) القوة الماسكة : وهى التى تمسك المادة الغذائية داخل العضر لفترة زمنية حتى يمكن أن تتغير وتستحيل إلى جوهرة، وذلك لأن الخلط

جسم رطب سيال يستحيل أن يقف بذاته .

(ج) القوة الهاضمة : وهى التى تقوم بهضم الغذاء حتى يجعله متقارب الاستعداد للصور العنصرية .

(د) القوة الدافعة : وهى تقوم بدفع ما يتبقى فى العضر من فضلات لا يحتاج إليها العضر، لأن بقاءها فيه يؤدى إلى تضيق المكان عليه وامتناع دخول مادة أخرى يحتاج إليها العضر؛ كما أنها تفسده وتثقله وتفنى وتغير حرارته.

٢ - القوى الحيوانية أو الحاسة :

يقسم الأبهري النفس الحيوانية إلى قسمين، كل منهما عبارة عن قوة خاصة؛ القوة الأولى مدركة والثانية محرّكة. فأما المدركة فهى تنقسم إلى قوى مدركة ظاهرة، وهى التى تدرك من الخارج؛ وإلى قوى مدركة باطنة، وهى التى تدرك من الداخل^(١). وسوف نشير إلى تفصيل القوى المدركة حين الحديث عن نظرية الأبهري فى المعرفة .

وأما القوة المحركة فتتقسم أيضًا إلى قوتين، قوة باعثة وقوة فاعلة. أما الباعثة، فهى القوة الشوقية؛ وهى إن كانت حاملة على طلب المنافع والضرورى، تسمى قوة شهوانية؛ وإن كانت حاملة على دفع المكروه والغلبة، تسمى قوة غضبية. وأما الفاعلة، فهى التى يصدر عنها تحريك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب وإرخائها؛ وهى المبدأ القريب للتحريك^(٢).

(١) انظر : الأبهري : الهداية فى الحكمة ، ص : ١٤ ب ، ١٥ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ١٧١ أ . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣١ أ .

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٣٤ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب ، الهداية فى الحكمة ، ص : ١٥ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٢ ب ، ٣٣ أ .

٣ - القوى الإنسانية أو الناطقة :

يقسم الأبهري النفس الناطقة إلى قوتين، الأولى :نظرية، وهى تدرك الأمور الكلية وتحكم نسبة بعضها إلى بعض بالهوية أو السلب^(١)؛ أى تدرك التصورات والتصديقات^(٢). والثانية : عملية ، وهى تحرك البدن إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية وتستنبط الصناعات المخصصة بالإنسان، كالزراعة والصناعة والخياطة والحداة وأمثالها. وتحدث منها فى القوة الشوقية هيئات انفعالية، كالضحك والبكاء والخجل والحياء؛ وتولد فيها آراء محمودة^(٣).

ومعنى ذلك ، أن النفس الناطقة تتميز بأن لها عقلاً عملياً وآخر نظرياً، والأول هو مبدأ حركة البدن بعد الرؤية، وهو الذى يستنبط الصناعات الإنسانية؛ كما تنشأ عنه هيئات انفعالية -فضائل كانت أو رذائل- فالأخلاق ترجع لهذا العقل العملى .

أما العقل النظرى، فهو قوة غير مادية تدرك الكليات من المعانى الجزئية، وذلك بتجريدتها من المادة ولواحقها تجريداً تاماً. فوظيفة العقل النظرى الرئيسية إذن تنحصر فى تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور؛ وهو الذى يربط أيضاً بين الصور العقلية سلماً وإيجاباً عن طريق الأحكام .

وإذا كان الأبهري قد قسم النفس الناطقة إلى قوة عملية وأخرى نظرية، فإنه يشير إلى ما يرتبط بالقوة النظرية من مراتب أربع للعقل، هى : العقل الهولانى، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، ثم العقل المستفاد وهو أرفع مراتب

(١) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٤ ، ٣٤ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب ، ١٧٤ أ ، الهداية فى الحكمة ، ص : ١١٦ .

وقارن : ابن سينا : الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٣٧ . صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص : ١١١ ، ١١٢ .

(٢) انظر : الأبهري : الهداية ، ص : ١١٦ . محمد بن مبارك : شرح الهداية، ص : ٣٣ أ .

(٣) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٤ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٤ أ ، الهداية ، ص : ١١٦ . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٣ أ .

وقارن : ابن سينا : الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٣٧ . صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص : ١١٢ .

العقل في النطاق الإنساني. كما سوف نذكر حين الحديث عن نظريته في المعرفة.

ويضيف الأبهري إلى هذه المراتب الأربع مرتبة خامسة، وهي مرتبة "الحس"؛ ويطلق عليها "القوة القدسية" أو "العقل القدسي"، وهي أعلى مراتب النفس الإنسانية^(١). وهو في هذا يوافق ابن سينا على إضافته لمرتبة "الحس" أو "العقل القدسي" إلى مراتب العقل؛ وهي مرتبة جديدة لم تكن موجودة من قبل عند كل من الكندي^(٢) والفارابي^(٣). ولذلك، فالأبهري يورد مراتب العقل كما هي عند ابن سينا، بدون زيادة أو تغيير^(٤).

ثالثاً : جوهريّة النفس :

يؤكد الأبهري روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن المحسوس، حيث يشير إلى "أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسمانية". وقد حاول أن يثبت قوله هذا ببراهين قاطعة، وذلك على النحو التالي^(٥):

١ - إن النفس محلّ للصور العقلية؛ وكل ما هو محلّ للصور العقلية فهو غير

(١) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ١٣٥ . تنزيل الأفكار ، ص : ٣١ . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٣ ب ، ٣٤ أ .

(٢) انظر : د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) دار الأتلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣ م . ص : ٤١-٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص : ١١٨-١٢٧ .

(٤) انظر تقسيم ابن سينا للعقل ومراتبه فيما يلي : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٦٥ ، ١٦٦ ، الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٣٩ ، ٤٠ . العراقي : فلاسفة المشرق ، ص : ٢٣٢ - ٢٣٥ . أبو ريان : الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الطبعة الرابعة، الإسكندرية ، ١٩٨٠ م، ص : ٣٩٧-٣٩٩ . جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، ص : ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٥) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٥ أ ، ٣٥ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٢٠ ب - ٢١ ب ، الهداية ، ص : ١٦ أ ، ١٦ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣٤ أ ، ٣٤ ب .

وقارن : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٧١-١٧٤ ، الشفاء (قسم الطبيعيات) ، ص : ١٨٧-١٩٦ . الرازي : المباحث المشرقية ، ج ٢ ، ص : ٣٤٥ - ٣٧٦ . العراقي : فلاسفة المشرق ، ص : ٢٢٧ ،

منقسم، فالنفس غير منقسمة؛ وكل ماهر جسم أو جسماني فهو منقسم؛
فالنفس ليست بجسم ولا جسمانية .

٢ - إن المعقولات الكلية مجردة عن المادة، فيلزم أن تكون القوة العاقلة مجردة عن
المادة؛ لأنها لو كانت جسمانية لكان لها وضع مخصوص ومقدار مخصوص؛
فيكون الحال فيها مقترناً بعوارض مخصوصة، فلا يكون مطابقاً للأفراد المختلفة
بالصغر، فلا يكون كلياً. فإذاً القوة العاقلة ليست جسمانية.

٣ - إن القوة العاقلة مدركة للوجود المطلق، ويلزم من هذا أن تكون مجردة،
لأنها لو كانت جسمانية للزم انقسام الوجود المطلق بانقسامها، فيكون كل
جزء من الوجود المطلق وجوداً خاصاً، فيكون الوجود المطلق مركباً من
وجودات خاصة، فتكون الجزئيات داخلة في ماهية الوجود الكلي وهو محال،
وإلا لزم تقدم المتقدم على نفسه وهو محال . فإذاً القوة العاقلة ليست
جسمانية.

٤ - إنا نحكم على السواد والبياض بأنهما ضدان، فيلزم اجتماعهما في العقل.
ولو كان العقل جسماً أو جسمانياً، للزم اجتماع الضدين في جسم واحد،
وهو ظاهر البطلان . فإذاً القوة العاقلة ليست جسمانية.

٥ - إن القوة العاقلة لو كانت في جزء من البدن لكانت دائمة التعقل له أو
دائمة اللاتعقل، وكل واحد منهما ظاهر البطلان. وإنما قلنا إنه يلزم أحدهما
لأن الصورة الحائلة في مادة ذلك الجزء، إن كانت كافية في تعقله كانت
دائمة التعقل، وإن لم تكن كافية لتوقف تعقله على حصول صورة أخرى
مستأنفة، وحصولها ممتنع لاستحالة حصول صورتين مختلفين في مادة واحدة،
فيلزم أن تكون دائمة اللاتعقل. فعلم أن القوة العاقلة مجردة عن البدن ولها
حاجة ما في البدن، وإلا لما تعلقت به .

ويبدو لنا في ضوء ما تقدم ، أن الأبهري يحرص على القول بجوهرية النفس
واختلافها عن البدن؛ وهو هنا يأخذ برأى كل من أفلاطون والفارابي وابن سينا،
ويبتعد تماماً عن رأى أرسطو في هذه النقطة. ولعله قد أدرك - كما أدرك
الفارابي وابن سينا أو تأثر بهما - أن جوهرية النفس عند أرسطو تعود إلى أنها

صورة الجسم وليست لأنها خالدة^(١). فالأبهرى هنا لم يخرج عن السّنة التي استنتها الفارابي^(٢) وأكدها ابن سينا^(٣) وعززها الغزالي^(٤)؛ تلك السّنة التي انبثقت لديهم من الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية التي تصرّح ببقاء النفس بعد الموت.

رابعاً : حدوث النفس وقدمها :

حاول الأبهرى البرهنة على حدوث النفس، حيث اشترط حدوثها بحدوث البدن؛ وهو في هذا الرأي يوافق كل من أرسطو^(٥) وابن سينا^(٦) ويخالف أفلاطون^(٧).

(١) والسبب في هذا يرجع إلى أن نظرية النفس الأرسطية تستمد أصولها من مبدأ الفيثاغوري والصورة وأنهما متلازمان، وأن وجود أحدهما يتوقف على وجود الآخر.

(٢) د. إبراهيم عاتى : الإنسان في الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م. ص: ١٠٨.

(٣) انظر : مذكور : في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص: ١٥٨-١٦٥. قاسم : في النفس والعقل، ص: ٨٨-٩٣.

(٤) انظر : الغزالي : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة. ص: ٢٥٦-٢٧٣، مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية (نشرة يحيى الدين الكردي) الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٣٦م، جـ ٣، ص: ٥٢-٦٠.

(٥) وذلك لأن أرسطو يرى أن النفس وهي صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها؛ والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها في الوجود. (انظر : مذكور : في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص: ١٨٠).

(٦) انظر محاولة ابن سينا للبرهنة على حدوث النفس في : ابن سينا : الشفاء (قسم النفس)، ص: ١٩٩-٢٠١، النجاة، ص: ١٨٣-١٨٩. العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص: ٢٢٨-٢٣٠. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص: ١٨٦-١٨٧. جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ١٠٧، ١٠٨. د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م. ص: ٢٩٨-٣١٠. د. يحيى هريدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥م. ص: ٢٣٨-٢٤٣.

(٧) انظر موقف أفلاطون من قدم النفس في : قاسم : في النفس والعقل، ص: ٥١-٦٠. مذكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص: ١٨٤ وما بعدها. أفلاطون: فيثاغورس وكتاب التفاحة المنسوبة لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق: د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م. ص: ٢١٦-٢١٩.

ويشير الأبهري - في مناقشته لهذه المسألة - إلى أننا لو فرضنا أن النفس كانت موجودة قبل البدن، فإما أن تكون واحدة أو كثيرة، وكلاهما ظاهر البطلان؛ لأن النفس لو كانت كثيرة، فالامتياز بين أفرادها؛ إما أن يكون بالماهية ولوازمها، وهو محال لاشتراكها في النوع؛ أو بالفعل الخارجي، وهو محال لكونه تخصيصاً بلاخص؛ أو لسبب التعلق بالأبدان وهو محال، إذ يلزم أن تكون النفس متعلقة بالبدن قبل وجود البدن^(١).

ويؤكد الأبهري أن النفس لا بد أن تكون حادثة مع حدوث البدن، فليست النفس إذن موجودة قبل البدن، لأنها لو كانت موجودة قبله لكانت متعينة قبله، فلا تكون بعينها متوقفة عليه، فتكون مستغنية عنه؛ ولو كان الأمر كذلك لما تعلقت به. فإذا لم لايجوز أن تكون النفس مستغنية عن البدن، وتكون النفس لشرط حدوث البدن موجهة للتعلق به، فيلزمها التعلق بعد الحدوث^(٢).

وفي ضوء ذلك، تبين لنا أن حدوث النفس عند الأبهري إنما يعنى مجرد تعلقها بالبدن، فحين تهيأ لها البدن هبطت إليه وتعلقت به؛ وهذا التعلق هو الحادث بينما النفس ذاتها قديمة^(٣). وعلى هذا، فالنفس عند الأبهري إذا كانت حادثة مع حدوث البدن، فإن هذا لا يمنعنا من تأكيد خلودها بعد فساد الإنسان

(١) انظر: الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٦ أ ، الهداية ، ص : ١٦ ب ، ١٧ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٢ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٤ ب .

(٢) انظر: الأبهري : تنزيل الأفكار ، ص : ٤٢ ب ، ٤٣ أ ، الهداية ، ص : ١٧ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٥ أ .

(٣) يفترض د. فتح الله خليف أن ابن سينا يميل إلى مثل هذا الرأي في قرارة نفسه (د. خليف: فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦م، ص : ١٤٠ ، ١٤١) ؛ إلا أن د. جعفر آل ياسين يوضح كيف انتهى ابن سينا إلى هذا الرأي مستنداً إلى القاعدة السينوية في كتاب النجاة، وهي تنص على أنه (ليس إذا وَجَبَ حدوث شيء مع شيء يجب أن يبطل مع بطلانه) إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه) . كما يستند إلى القاعدة السينوية الثانية التي تقرّر أنّ كل بسيط "ليس فيه قوة أن يفسد" . وبذلك يزيل التناقض الذي لاحظته معظم الباحثين العرب ومنهم د. مذكور، فيما ذهب إليه ابن سينا من أن النفس حادثة بحدوث البدن، ومن أنها تصدر عن العقل الفعال. (جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص : ١٩٠ ، ١٩١) .

بعد الموت^(١) .

من أجل هذا، نرى أن الأبهري هنا يستند إلى رأى أفلاطون وأفلوطين من أن النفس تعد جوهرًا قائمًا بذاته مستغنيًا عن البدن. ولذلك، فهو يحاول أن يوفق بين كل من أفلاطون وأفلوطين من ناحية وبين أرسطو من ناحية أخرى. فالأبهري إذن لا يخرج عن الإطار الفلسفى السينوى فى مسألة حدوث النفس وقدمها.

رفض التناسخ :

تعد فكرة التناسخ من أهم الأفكار التى ارتبطت بمسألة حدوث النفس وقدمها عند معظم الفلاسفة المسلمين. وإذا ما حاولنا معرفة رأى الأبهري فى التناسخ لتبين لنا أنه يرفض التناسخ رفضًا تامًا، وذلك لأنه: لما كانت علاقة النفس بالبدن علاقة تدبير، فإن كل نفس تتعلق ببدن معين وتدبره. ولذلك يلزم أن لا يتعلق به نفس أخرى على سبيل التناسخ، لأنه لو حدث ذلك للزم أن يكون للبدن الواحد نفسان مدبران، وهو ظاهر البطلان. لأن كل واحد منا يعلم علمًا بديهيًا وعقليًا أن مدبر بدنه أمر واحد؛ فالتناسخ إذن أمر لا طائل من وراءه. وبهذا ينقد الأبهري رأى أرسطو فى إقامة إبطال التناسخ على أساس أن النفس حادثه بحدوث البدن^(٢).

ويلاحظ هنا، أن الأبهري فى حديثه عن إبطال فكرة التناسخ، قد تأثر بما سبق أن قرره الفارابى^(٣) من قبل وكان له أثر كبير فى فلاسفة الإسلام، ومن

(١) لقد انتهى د. أحمد فؤاد الأهوانى إلى هذا الرأى أيضًا، وهو يستند تفسير مذهب ابن سينا فى النفس (انظر: العراقى : فلاسفة المشرق، هامش ص: ٢٢٩).

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٢٣٦ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٣ ، ٤٣ ب ، الهداية ، ص : ٢٢٧ ، ٢٧ ب . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٥٥ ب ، ٥٦ أ .

(٣) انظر: الفارابى : عيون المسائل (ضمن كتاب : الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية)، تحقيق: فردريك ديتريشى، ليدن، ١٨٩٢ م . ص : ٦٤ ، تجريد رسالة الدعاوى القلبية، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٦ هـ . ص : ١٠ .

بينهم ابن سينا^(١) .

خامسًا : خلود النفس :

يقرر الأبهري أن النفس الإنسانية سواء أكانت حادثة أم لم تكن، لاتتعدم بعد فساد البدن، لأنها لو انعدمت فإما أن تتعدم بفساد صورتها أو لاتتعدم بفساد صورتها. وذلك لأن الصورة الجوهرية يمتنع عدمها بعد الوجود إلا بفساد صورتها؛ كما أنها لو فسدت لكان منها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل؛ والفاقد بالفعل غير القابل للفساد، لأن القابل للفساد يبقى مع الفساد والفاقد بالفعل لا يبقى معه، فالقابل غير الفاسد^(٢)؛ فتكون النفس مركبة من مادة وصورة، فلا تكون بسيطة وهو محال؛ فهي إذن باقية بقاء علتها الموحدة^(٣).

فالنفس عند الأبهري بهذه الصورة لاتتنمي إلى عالم الشهادة، وإنما تنتمي إلى عالم الغيب حيث لاكون ولافساد؛ ومن ثمة، فهي بسيطة وليست مركبة بأى معنى من معانى التركيب. ولذلك فهي لاتقبل الفناء أو الفساد، لأن الفساد معناه انحلال التركيب .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما أثبتته الأبهري بخصوص خلود النفس وبساطتها؛ يرجع بنا إلى ابن سينا فى كتابيه "الشفاء"^(٤) و "النجاة"^(٥) ، حيث اعتمد على برهان البساطة فى إثبات خلود النفس^(٦)؛ وبرهان البساطة السينوى

(١) انظر : ابن سينا : الشفاء - قسم النفس ، ص : ٢٠٧ ، النجاة ، ص : ١٨٩ .

(٢) إن القابل هو الهيولى والفاقد بالفعل إنما هو الصورة ، فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة وهو محال .

(٣) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٦ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٣ أ ، الهداية ، ص : ٢٧ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٥٥ ب .

(٤) ابن سينا : الشفاء - قسم النفس، ص : ٢٠٢ - ٢٠٧ .

(٥) ابن سينا : النجاة ، ص : ١٨٥ - ١٨٩ .

(٦) انظر : مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ج٢، ص : ١٧٦ - ١٨٨ . قاسم : فى النفس والعقل ، ص : ١٧٢ . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، ص : ٢٤٤ - ٢٤٧ -

ليس شيئاً آخر سوى برهان المشاركة الذى قدمه أفلاطون فى محاوره فيثاغورس^(١). ومن ثمة ، فإن فكرة البساطة التى نجدها عند الأبهري تعود إلى أفلاطون الذى استخدمها لأول مرة فى التدليل على خلود النفس، ثم استخدمها ابن سينا بعد ذلك لاثبات خلود النفس أيضاً. وقد أصبحت برهنة ابن سينا هذه نهجاً لكثير من الفلاسفة المتأخرين^(٢)، من أمثال الرازى^(٣) وغيره؛ إذ بدت فى نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها^(٤).

ولما كان مذهب الأبهري فى النفس هو الأساس الذى أقام عليه أراءه فى المعرفة والنبوة والمعاد، فينبغى علينا عرض آرائه فى هذه الموضوعات وبيان كيفية ارتباطها بالنفس.

النفس وصلتها بالمعرفة :

تجمع نظرية المعرفة عند الأبهري بين النظرة الحسية والنظرة العقلية، كما أنها تعتمد على تصنيفه للقوى المدركة إلى نوعين ، أولهما : القوى المدركة الحاسة، وهى التى تقوم بمهمة الإدراك الحسى، وثانيهما : قوى النفس العاقلة، التى تمارس النشاط الإدراكى العقلى. وسوف نشير إلى ذلك على النحو التالى :

- سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالي ، ص : ٣١٩ - ٣٢٨ . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، ص : ١٤٢ - ١٤٥ . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا ، ص : ١٢٠ - ١٢٢ . جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، ص : ١٩١ ، ١٩٢ .

(١) انظر : أفلاطون ؛ فيثاغورس ، ص : ٤٣ - ٦٣ . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص : ٩٠ . عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م. ص : ١٩٥ . مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ج١، ص : ١٨٥ . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، ص : ١٤٤ .

(٢) وعلى الرغم من ذلك، فإن سيف الدين الأمدى قد وجه نقداً شديداً لفكرة بساطة النفس، حيث أبطل استدلال الفلاسفة على خلود النفس ببساطتها. (انظر : الأمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م. ص : ٢٩٥).

(٣) الرازى : المباحث الشرقية ، ج٢ ، ص : ٤٠٠ - ٤٠٢ .

(٤) مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ج٢ ، ص : ١٨٨ .

أولاً : المعرفة الحسية:

يتناول الأبهري موضوع الإدراك الحسى بتقسيمه إلى نوعين من الإحساس، وهما: الإحساس الظاهر الذى يتم بواسطة الحواس الخمس الظاهرة، والإحساس الباطن وهو وظيفة الحواس الباطنة .

١ - الحواس الظاهرة :

يرى الأبهري أن الإحساس الظاهر ينحصر فى إدراك صورة المحسوس الخارجى ، نتيجة انفعال الحواس الظاهرة بالمحسوسات الخارجية؛ كما يشير إلى كيفية عمل هذه الحواس على النحو التالى :

أ (حاسة اللمس : وهى قوة منبثة فى جميع جلد البدن، تدرك الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والملاسة والخشونة، والصلابة واللين، واللزوجة والهشاشة، والثقل والخفة^(١). وهذه الحاسة - كما يقول الأبهري- أهم الحواس، ولا يمكن وجود الحيوان بدونها؛ فحاسة اللمس تجعله قادراً على إدراك تأثير الأشياء عليه، فيميز بين ما ينفعه وما يضره^(٢).

ويرى الأبهري أن اللمس يحس بالحرارة والبرودة لما يعرض لآلة اللمس - أى اللحم والعصب^(٣) - من الانفعال بهما، لابتفريق الاتصال^(٤) وإلا لما وقع الإحساس بالحرارة إحساساً متشابهاً فى جميع مواضع اللمس، بل يجب أن يقتصر على موضع التفريق. أما الملاسة والخشونة، والثقل والخفة، فإنما تُدرك بالانحصار

(١) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٢ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ أ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣١ ب .

(٢) انظر : الأبهري : تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ أ ، عنوان الحق، ص : ٣٢ ب .

(٣) يعد اللحم والعصب آلة ووسط لحاسة اللمس كما هو الحال عند ابن سينا .

(٤) يعنى بتفريق الاتصال ما يحدث فى الأعضاء من تغير فى التركيب والهيئة على سبيل الخدش للجلد، والجرح للحم، والكسر أو الصدع للعظم وغير ذلك . (د. عثمان نجمتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦١م . ص: ٩١) .

الآلة^(١). واللمس كما يُدرك الكيفيات ، فكذلك يُدرك تفريق الاتصال وعوده^(٢). وهذا يعنى ، أن الكيفيات اللموسة المختلفة تُحدث فى الجلد أو اللحم انفعالات مختلفة للعناصر الداخلة فى تركيبه؛ ولذلك فإن الجلد أو اللحم يجب أن يكون فى ذاته مزاجاً متوسطاً بين الكيفيات المحسوسة؛ وبالتالي فهو لا يحس إلا ما يزيد على كيفيتها.

(ب) حاسة الذوق : وهى قوة متبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان، تُشعر بالطعم الوارد بواسطة رطوبة عارية^(٣) عن كيفية يتكيف بها وتؤديها كما هى، فتدركها قوة الذوق. ويشير الأبهري إلى أن حاجة الحيوان إلى هذه الحاسة، أهم الحاجات المتعلقة بالحواس بعد اللمس^(٤).

(ج) حاسة الشم : وهى قوة فى مقدم الدماغ مستغنية عن المماسسة، فإذا وصل الهواء المنفعل من كيفية ذى الرائحة أو البخار المتحلل منه إليها، وقع لها شعور^(٥). وهذا يعنى، أن الهواء يتكيف بتلك الكيفية ويؤديها إلى حاسة الشم.

(د) حاسة السمع : وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى باطن سطح الصماخ، تدرك ما يؤدي إليها الهواء المنضغط بين قارع

(١) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٢ ب، ٣٣ أ، تنزيل الأفكار ، ص : ١٧١ .

(٢) أى رجوع الأعضاء إلى حالتها الأولى . (عثمان نجاتى : الإدراك الحسى، ص ٩١) .

(٣) الرطوبة العارية عن الكيفية هى اللعاب الذى يقوم بدور الوسيط بالنسبة لحاسة الذوق .

(٤) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٣ أ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣١ ب .

وقارن : ابن سينا : النعاة ، ص : ١٥٩ . الرازى : المباحث الشرقية، جـ ٢، ص : ٢٣٧، ٢٨١، ٢٨٢ .

(٥) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٣ أ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣١ ب .

وقارن : ابن سينا : النعاة ، ص : ١٥٩ . الرازى : المباحث الشرقية، جـ ٢، ص : ٢٣٧، ٢٨٢، ٢٨٣ .

ومقروع، وهو الصوت والحروف^(١).

ويشير الأبهري إلى كيفية حدوث الصوت والحرف، بقوله: "إن الصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيل المنضغط من بين جسمين متصاكن متقاومين بقرع أو قلع يُوجب حركة الهواء بعنف، فإذا انتهى التموج إلى الصماخ وفي تحويفه هواء راكد يموجه ويشكله بشكل نفسه، وتقع على جلدة ممدودة على عصبه مقعرة كمدّ الجلد على الطبل، فتشعر بها القوة. وإدراك الحرف بسبب التقطيعات التي تعرض للصوت والصدى، إنما يحصل من انعكاس الهواء المتموج من مصادم عالٍ كجبلٍ أو حائطٍ محفوظاً منها التقطيعات"^(٢).

هـ) حاسة البصر : وهي قوة مرتبة في التقطاع الصلبي بين العصبتين الآتيتين إلى العينين، تدرك صورة ما تنطبع في الرطوبة الجليدية في العين من صور الأجسام ذوات الألوان المتأدية من الأجسام الشفافة إلى سطوح الأجسام الصقيلة^(٣).

ويلاحظ هنا أن الأبهري في كتابيه "عنوان الحق" و "تنزيل الأفكار" يبدأ بحاسة اللمس أبسط الحواس، ماراً بالذوق، ثم الشم، ثم السمع، منتهياً بالبصر وهو أكثر الحواس تعقيداً. أما في كتابه "الهداية" فيبدأ بحاسة البصر أولاً، ماراً بالسمع، إلى الشم، ثم الذوق، منتهياً باللمس.

وبهذا يتفق الأبهري مع ماذهب إليه ابن سينا في مختلف مؤلفاته، حيث يبدأ في كتابه "الشفاء" بحاسة اللمس أبسط الحواس وينتهي إلى ما هو أكثر تعقيداً

(١) محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣١ ب .

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٣ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧١ ب .

وقارن : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٥٩ . الرازي : المباحث الشرقية، ج٢، ص : ٢٣٧ ، ٢٨٣ ، ٢٨٢ .

(٣) انظر : محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣١ ب . الأبهري : عنوان الحق ، ص ٣٣ أ .

وقارن : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٥٩ . الرازي : المباحث الشرقية، ج٢، ص : ٢٣٧ .

وهى حاسة البصر^(١). أما فى كتابيه "النجاه" و "مبحث عن القوى النفسانية" ،
فيبدأ بحاسة البصر أولاً، ثم السمع، ثم الشم، ثم الذوق، وأخيراً اللمس^(٢).

٢ - الحواس الباطنة :

يرى الأبهري أن الإحساس الباطن هو إدراك صور المحسوسات والمعانى
الجزئية الموجودة فيه. ولذلك يقسم القوى الباطنة إلى قوى مدركة للصور وقوى
محركة، والمدركة إلى مدركة فقط وإلى مدركة متصرفة. والأولى إما مدركة
للصور، وهى الحس المشترك؛ أو حافظة لها وتسمى الخيال، وهى التى تتخيل
صور المحسوسات بعد زوالها عن الحس . وإما مدركة للمعانى الجزئية. والثانية
هى المتصرفة فى المدركات المخزونة فى الخيال والحافظة بالتفصيل والتركيب،
وهى التى تتركب صورة إنسان ذى رأسين، وتتركب جبلاً من ياقوت، وبحراً من
زئبق؛ وتفصل رأس الإنسان عن بدنه؛ حتى تحصل لها صورة الإنسان عديم
الرأس. وهذه القوة إن استعملتها القوة الوهمية يقال لها "المتخيلة" ، وإن
استعملتها النفس الناطقة يقال لها "المفكرة"^(٣).

وبهذا يكون الأبهري قد بين الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى من
خلال وظائف القوى المدركة. كما إنه بين العلاقة بين كل نوع منهما والآخر.
وبذلك لا يخرج الأبهري هنا عما ذهب إليه ابن سينا^(٤).

ويعرض الأبهري بعد ذلك لمكان هذه القوى الباطنة الموجودة فى هذه القوة
المدركة وكيفية عملها، وذلك على النحو التالى :

أ (الحس المشترك : وهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف الأول من الدماغ، تقبل

(١) انظر ابن سينا : الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٥٨-١٤١ .

(٢) انظر: ابن سينا : النجاه ، ص : ١٥٩. عثمان نجاتى : الإدراك الحسى ، ص : ٧٨-٨١ .د. جعفر
آل ياسين : فيلسوف عالم، ص : ١٩٩.

(٣) انظر : الأبهري : تنزيل الأفكار ، ص : ٧٢ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية ، ص : ٣١ب.
وقارن : الرازى : المباحث المشرقية، ج٢، ص : ٢٣٨ .

(٤) انظر : ابن سينا : الشفاء (قسم النفس) ، ص : ١٦٦-١٧١ . وقارن : العراقى : فلاسفة المشرق،
ص : ٢١٠، ٢١١.

جميع الصور المنطبعة التي ترد إليها من الحواس الخمس الظاهرة، وتحس بها وتجمع بينها وتميز بعضها من بعض، وهي مركز الحواس الظاهرة^(١).

(ب) الخيال أو المصورة : وهو قوة مرتبة في آخر التجويف الأول من الدماغ، تجتمع فيه صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك. وهي خزانة الحس المشترك؛ ويقال لها المصورة أيضاً^(٢).

(ج) الوهم : وهو قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب موجباً للفرار، وإدراك الكلب معنى في من أنعم عليه موجباً للخضوع والمتابعة^(٣).

(د) التخيلة : وهي قوة في التجويف الأوسط أيضاً من شأنها تركيب الصور بالمعاني وتفصيلها، وتجمع بين المختلفات، وتفرق بين المتباينات، وتفرض الأمور التي لا وجود لها في الأعيان. وتسمى متصرفة ومفكرة أيضاً، وهي موجودة في كثير من الحيوانات لما نرى فيها من تركيبات وتفصيلات عجيبة^(٤).

(هـ) الحافظة : وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ، من شأنها أن تحفظ مدركات الوهم وجميع تصرفات التخيلة، وهي خزانة

(١) انظر : الأبهري : الهداية في الحكمة، ص : ١٥ أ، عنوان الحق، ص : ٣٣ ب، ١٣٤، تنزيل الأفكار، ص : ٧٣ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية، ص : ٣١ ب، ١٣٢.

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٣ ب، الهداية في الحكمة، ص : ١٥ أ، تنزيل الأفكار، ص : ٧٣ أ، ٧٣ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية، ص : ٣٢ أ.

(٣) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٤ أ، الهداية، ص : ١٥ أ، تنزيل الأفكار، ص : ٧٣ ب، ٧٣ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية، ص : ٣٢ أ، ٣٢ ب.

(٤) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٤ أ، الهداية، ص : ١٥ ب، تنزيل الأفكار، ص : ٧٣ أ، ٧٣ ب . محمد بن مبارك : شرح الهداية، ص : ٣٢ أ.

للوهم، وتسمى ذاكرة وحافظة أيضاً^(١).

واستكمالاً لذلك ، يشير الأبهري إلى الدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع، وهو اختلاف فعل هذه القوى لخلل هذه المواضع. وذلك أنه إذا تطرق الفساد أو الآفة إلى موضع من هذه المواضع اختل فعل القوة المنسوبة إلى ذلك الموضع، لأنه لولا اختصاصها به لما اختل فعلها عند وصول الفساد أو الآفة إليه^(٢).

ويلاحظ هنا أن الأبهري في تحديده للقوى الباطنة بهذه الصورة السابقة لا يخرج عن السنة التي استنها الفارابي^(٣) من قبل، وتابعه عليها ابن سينا^(٤) والغزالي^(٥) والرازي^(٦). وبهذا يختلف الفلاسفة المسلمون عن أرسطو الذي قسم هذه القوى إلى ثلاث ، هي : الحس المشترك ، والمخيلة، والذاكرة^(٧).

يتضح لنا مما سبق، أن الإدراك الحسى عند الأبهري إنما يتم عن طريق انفعال الحواس الظاهرة بالمحسوسات الخارجية ، فالحواس الظاهرة لا تدرك صور المحسوسات إلا عند حضور المحسوسات ذاتها. لذلك ، فالإحساس هو تمثل صورة

(١) انظر : الأبهري: الهداية ، ص : ١٥ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب ، عنوان الح ، ص : ١٣٤.

محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٢ أ .

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٣٤ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٧٣ ب . محمد بن مبارك:

شرح الهداية ، ص : ٣٢ ب .

(٣) انظر : د. إبراهيم عاتى : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية، ص : ١٣٤-١٤٥ .

(٤) انظر : العراقى : فلاسفة المشرق ، ص : ٢١١-٢١٣ . نجاشى : الإدراك الحسى ، ص : ١٥٣-

٢١٨ . د. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، ص : ١١٥-١٢١ . د. محمد عبد الرحمن مرحبى:

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات ، الطبعة الثالثة، بيروت ،

باريس، ١٩٨٣ م. ص: ٥٢٤-٥٢٩.

(٥) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص : ٣٥٦ .

(٦) الرازى : المباحث المشرقية، ج ٢ ، ص : ٣٢٣-٣٣٠ .

(٧) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة،

القاهرة، ١٩٥٨ م. ص : ١٦٠ . د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف،

الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٧ م. ص: ٦١-٧٢.

المحسوس غير مجردة عن المادة تجريدًا تامًا، فكأن الحس إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره. ومن ثم ، فالإدراك الحسى لا يكفى لإعطائنا صورة كاملة عن الموجودات الخارجية.

لهذا يؤكد الأبهري أن الحس المشترك يأخذ صورة المحسوس غير مجردة تجريدًا تامًا عن المادة، إلا أن الخيال يجردها عن تلك المادة حتى يدرك الصورة عن غيبوبة الحامل؛ ولكن لا يقدر أن يجرد الماهية عن أمور غريبة لاحقة بها من وضع أو مقدار أو كيفية. كما يرى أن الوهم قد تعدى فى التجريد هاتين المرتبتين، لأنه يدرك أمورًا ليست بمادية فى نفسها كالعداوة والمحبة بين هذا وذاك، إلا أنه لا يمكنه أن يجردها عن العلاقة المادية، إذ لا يمكنه أن يدركها إلا متعلقة بصور خيالية^(١).

ومعنى هذا، أن تجريد صورة المحسوس يتم بالتدرج من خلال قوتى الخيال والوهم، حيث نجد صورة المحسوس قد اقتربت كثيرًا من المعقول. ولكن تبقى صورة المحسوس صورة وهمية غير معقولة، كما تبقى معانى الأشياء الجزئية وصورها فى الوهم متعلقة بصور المحسوس. فبقى إذن أن تنهيا هذه المدركات الحسية بصورها الوهمية لكى تدخل فى نطاق النفس العاقلة وقواها.

وبناءً على هذا، فإن الإدراك الحسى عند الأبهري سواء الظاهر أو الباطن، يعد مرحلة أولية وضرورية تنهيا من خلالها النفس للإدراك العقلى، الذى يعتبره "أعلى مراتب الإدراكات"^(٢).

ثانيًا : المعرفة العقلية :

يرى الأبهري أن النفس فى تعقلها تتدرج فى مراتب أربع أشار إليها بقوله: "وهى إن كانت -أى النفس- خالية عن المعقولات مستعدة لها، يقال لها العقل الهولانى؛ وإن حصلت لها المعقولات الأولية وتهيأت لاكتساب النظريات، تسمى العقل بالملكة؛ وإن حصلت لها المعقولات المكتسبة وصارت مخزونة

(١) الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٣٤ ب.

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

لاتطالعها، ولها قوة على استحضارها بملكة متمكنة فيها من غير افتقار إلى كسب، تسمى العقل بالفعل؛ وإن حصلت لها المعقولات وتطالعها وتعقل أنها تعقلها، تسمى عقلاً مستفاداً، وهي أقصى كمالات الإنسان^(١).

ويلاحظ أن النفس العاقلة بما لديها من مراتب للعقل - كما سبق أن أشرنا - تستطيع أن تجرد صورة المحسوس عن المادة تجريداً تاماً، وتحدث منها مالميس من الماهية، وتجعلها بحيث تصير مطابقة للمتخلفات^(٢). وكذلك تستنبط منها المعاني الكلية، وتستمد منها مبادئ التفكير. ومن ثم، تبقى المعرفة العقلية عند الأبهري معتمدة على قوتى التخيل والوهم.

وبذلك تنهياً النفس وتستعد لتقبل المعقولات الكلية المجردة التي تأتيها من المبدأ المفارق. وفي هذا يقول الأبهري: "إن النفس في مبدأ الفطرة خالية عن صور المعقولات، إلا أن كثرة الإحساس بالجزئيات وكثرة تصرفات النفس في الصور الخيالية والمعاني التي في الحافظة بتوسط القوة الفكرية، تعيد للنفس استعداد قبول صور المعقولات من المبدأ المفارق"^(٣).

ومعنى ذلك، أن النفس في البدء كانت خالية عن كل معرفة، لكنها مستعدة لها، إلا أن استعدادها غير كافٍ؛ بل هي في حاجة إلى الإحساس بالجزئيات. وللتدليل على ذلك يستخدم الأبهري هنا - كما هو الحال عند الرازي^(٤) - نظرية الفيض السنيوية. وذلك على الرغم من أنه قال أن الفيض هو المبدأ المفارق، في حين أن ابن سينا كان يقول أنه العقل الفعال.

ولكن النفوس تختلف في درجة استعدادها لتقبل المعقولات، لأنه إذا كان تصور شيء منها كافياً في التصديق بنسبة بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً حصلت المعقولات لجرد ذلك؛ وإن لم يكن كافياً توقف حصول المعقولات على استخراج

(١) انظر: الأبهري: عنوان الحق، ص: ٣٤ ب، الهداية، ص: ١٦ أ. محمد بن مبارك: شرح الهداية، ص: ٣٣ أ، ٣٣ ب.

(٢) انظر: الأبهري: عنوان الحق، ص: ٣٤ ب، تنزيل الأفكار، ص: ٣١ أ.

(٣) انظر: الأبهري: عنوان الحق، ص: ٣٤ ب، ٣٥ أ، تنزيل الأفكار، ص: ٣١ أ.

(٤) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص: ٤٩٠.

الحد الأوسط الذى يحصل بنسبة أحدهما إلى الآخر نفيًا أو إثباتًا^(١).

يقول الأبهري : "... الحد الأوسط فى القياس يحصل بالحدس، وهو أن يستقل الذهن باستنباطه . وقد يحصل بالتعليم المستند إلى أرباب الحدس، وتختلف مراتبه فى الكم والكيف. أما فى الكم ، فلأن بعض الناس قد يكون أكبر عدد حدس الحدود الوسطى؛ وأما فى الكيف، فلأنه قد يكون أسرع زمان حدس فيها، وتقبل الزيادة والنقصان. وتنتهى فى طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، وفى طرف الزيادة إلى من له حدس فى كل مطلوب، وفى أسرع وقت وأقصره. وهو المؤيد بشدة الصفاء المستعد لقبول العلوم دفعةً أو قريباً من الدفعة بترتيب يشتمل على الأوساط؛ ويقال لها القوة القدسية، وهى أعلى مراتب النفوس الإنسانية^(٢) .

يتضح من النص السابق، أن النفس تتفاوت من حيث الماهية فى درجة قبول المعرفة، لأن هناك نفوساً قابلة لأن تحصل على المعرفة دون تعلم، وهناك أيضاً نفوس تحتاج إلى التفكير والتعلم بسبب انشغالها بتدبير البدن. ولكن ليست كل النفوس كذلك، بل هناك نفوس تستطيع أن تتغلب على جميع الشواغل، وهذه فقط هى التى يحدث لها الحدس، مما يجعلها مستعدة للاتصال بالمبدأ المفارق.

أضف إلى هذا ، أن أرباب الحدوس أنفسهم يتفاوتون فيما بينهم، وهو تفاوت يختلف مراتبه من حيث الكم والكيف.

أما من ناحية الكم، فإنه يلاحظ أن عدد الحدوس بين الناس ليس واحداً، بل يتفاوت من حيث الزيادة والنقصان. فهناك من الناس من لا حدس له البتة؛ كما أن هناك من له حدوس فى كل مطلوب.

وأما من ناحية الكيف، فإنه يلاحظ أيضاً أن بعض الناس أسرع فى حدسهم من بعضهم الآخر؛ وهذا يعنى أن الحدس لديهم يحتاج إلى زمان أقصر.

(١) الأبهري : تنزيل الأفكار ، ص : ١٣١ .

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ١٣٥ ، تنزيل الأفكار ، ص : ١٣١ . محمد بن مبارك: شرح الهداية ، ص : ٣٣ ب ، ١٣٤ .

والحق، أنه يمكن أن يكون أحد الأشخاص مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة تقبل العلوم دفعةً أو قريباً من الدفعة. وهذه الدرجة التي تتميز بها النفس يطلق عليها الأبهري "القوة القدسية" أو "العقل القدسي"، ويعتبرها أعلى مراتب النفوس الإنسانية.

ولما كانت القوة القدسية هي التي تمكن الإنسان من الاتصال بعالم الغيب؛ فإن الأبهري يعطى لهذه القوة أهمية بالغة في نظريته عن النبوة؛ وذلك لأنه يعتبر النبوة ضرباً من الحس أيضاً.

وهكذا يعرض الأبهري نظريته في المعرفة كما هي عند ابن سينا^(١)، وكما أوردها فخر الدين الرازي متأثراً به أيضاً في كتابه "المباحث المشرقية"^(٢).

النفس وصلتها بالنبوة والمعاد

نحاول في هذا الجزء تبيان صلة النفس بالنبوة والمعاد عند الأبهري، وتوضيح النهج الذي كان يتبعه لمعالجة المسائل أو الموضوعات التي تثيرها تلك الصلة. وسوف نبين ذلك من خلال بحث الموضوعات التالية :

أولاً : النبوة

يبنى الأبهري كل آرائه في النبوة والوحي على نظريته في المعرفة ويعلق على القوة المتخيلة كل الأهمية، كما علق عليها كل من الكندي^(٣) والفارابي^(٤)

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ، ص : ١٦٦-١٦٨ ، الشفاء (قسم النفس) ، ص : ٢١٢-٢٢٠ ، الإشارات والتبهمات (القسم الثاني) ، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٤٨ م. ص : ٣٣٣-٤٠٠ . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص : ١١٦-١٢٠ . نجاتي : الإدراك الحسي، ص : ٢٠٨، ٢٠٩ . أبو ريان : الفكر الفلسفي في الإسلام، ص : ٤٢٠ - ٤٤٤ . تيسر شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧ م. ص : ٢٧١-٢٧٦ .

(٢) الرازي : المباحث المشرقية ، ج٢، ص : ٤١٦-٤٢٠ .

(٣) انظر : د. توفيق الطويل : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٥ م. ص : ٧٦، ٧٥ .

(٤) انظر : مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص : ٤٤٩ . مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج١، ص : ٧٢-٧٦ .

وابن سينا^(١) من قبل. إذ أن المتخيلة هي التي من شأنها تركيب صبور الأشياء وتفصيلها، مثل : صورة إنسان ذي رأسين أو عديم الرأس. كما أنها تستطيع قبول الفيض من المبادئ المجردة مما يجعلها تتصل بعالم الغيب. وبهذا يتمكن الأبهري من تفسير المنامات أو الرؤيا الصادقة والنبوة.

ويقرر الأبهري أن النفس الناطقة إذا حصلت لها هيئة استعلائية، بحيث لم يكن اشتغالها بالبدن مانعاً من قبول الفيض؛ وكانت القوة المتخيلة قوية، بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فلا يبعد أن تصير حالة اليقظة مستعدة لقبول الفيض من المبادئ المجردة، فينتطب فيها ماس هو أليق بها من أحوالها أو أحوال ما يقرب منها. وبهذا يحصل للإنسان الذي يتميز بذلك إدراك الغيب على وجه كلي^(٢).

ثم إن القوة المتخيلة التي من شأنها المحاكاة عن كل ما يليها من هيئة عقلية أو مزاجية سريعة التنقل من الشيء إلى شبيهه؛ تحاكي تلك المعاني المرتسمة في النفس بصور جزئية مناسبة لتلك المعاني، وتنطبع في الحس المشترك؛ فتصير تلك الصور مشاهدة محسوسة، مثل ما يقع في حالة النوم^(٣). ومن هذا القبيل وجود الصور التي تراها طائفة من الناس دون غيرهم^(٤).

وهذا يعني، أن القوة المتخيلة تعمل في أثناء النوم وفي بعض حالات اليقظة؛ بحيث تجعل النفس مهيأة لتلقي الوحى أو الإلهام من المبادئ المجردة. وبذلك تدرك النفس بعضاً من حقائق عالم الغيب. ومن ثم، فإذا حدث ذلك في أثناء النوم، فهو المنامات أو الرؤيا الصادقة؛ وإذا حدث ذلك في أثناء اليقظة،

(١) انظر : ابن سينا : رسالة في بيان المعجزات والكرامات، (ضمن كتاب: التفسير القرآنى واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، للدكتور : حسن عاصى)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م. ص: ٢٣١. بنجاشى: الإدراك الحسى، ص: ٢١٦-٢١٨. مذكور : فى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص: ١٠٢. مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص: ٥٥٣، ٥٥٤.

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص: ٤٥ ب، ٤٦ أ، تنزيل الأفكار، ص: ٤٣ ب.

(٣) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص: ٤٦ ب، تنزيل الأفكار، ص: ٤٣ ب، ٤٤ أ.

(٤) الأبهري : عنوان الحق، ص: ٤٦ أ.

فهو الوحي أو الإلهام. وقد يحدث لكثير من الناس رؤيا في أثناء النوم، وهم أولياء الله الصالحون؛ ولا يحدث إلا لمن اصطفاهم الله في أثناء النوم واليقظة، وهم أنبياء الله المخلصون .

وأما المعجزات النبوية، فهي ضرب من التصورات النفسانية التي تكون سبباً لحدوث الحوادث، وإلا لما أمكن للنفس تدبير البدن بمجرد التصورات. وإذا كان الأمر كذلك كانت الهيولى العنصرية مطيعة للتصور النفساني. ومن ثم، لا تستبعد وجود نفس قوية تكون نسبتها إلى عالم الكون والفساد كنسبة النفس إلى البدن؛ فتكون تصوراتها سبباً لخرق العادات، فتصدر منها الأشياء العجيبة التي هي المعجزات^(١).

وهذه الخاصية قد تحصل للنفس في مبدأ الفطرة، وقد تحصل لها بضرب من الكسب يجعل النفس مجردة، كما تحصل لأولياء الله الأبرار. وصاحب النفس القوية إن كان خيراً رشيداً، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء؛ ويصير ذلك الخير سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمد الأقصى؛ وإن كان شريراً واستعمل تلك القوة في الشر، فهو الساحر الخبيث؛ وقد يكسر ذلك الشر تلك القوة. وقد تحدث الحوادث الغريبة لخواص أجسام عنصرية؛ وقد تحدث لقوى سماوية فعالة بمشاركة قوى أرضية منفعة^(٢).

والنبوة عند الأبهري - كما هي عند الفارابي^(٣) وابن سينا^(٤) - تعبر عن ضرورة اجتماعية، لأن الحياة الدنيوية لا تستقيم ولا تسير على الوجه الأفضل إلا بها. وذلك لأن الإنسان لا تتم معيشته أو تولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه

(١) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص : ٤٦ ب ، تنزيل الأفكار، ص : ٤٤ أ .

(٢) الأبهري : عنوان الحق، ص : ٤٦ ب .

(٣) انظر : مذكور : في الفلسفة الإسلامية، ج ١ ، ص : ٦٩-٧٢ . مرجعاً : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ص : ٤٤٦-٤٥٢ . عاتى : الإنسان في الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٩١-١٩٢ .

(٤) انظر : ابن سينا : النجاة ، ص : ٣٠٣ - ٣٠٨ . مرجعاً : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٥٥٩-٥٦١ .

على حاجاته الضرورية، فإن غذاءه وملبسه ومسكنه كلها أمور صناعية لا يمكن للشخص الواحد القيام بجملةها. فلا بد من أشخاص كثيرة يعاون بعضهم بعضاً، ويقضى كل واحد منهم حاجة من حاجات الآخر؛ حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً^(١).

ومن المعروف، أن الاجتماعات لا تتم إلا بمعاملة ومشاركة، ولا يتم ذلك إلا بقانون مرجوع إليه. فإنهم لو تركوا وآراءهم يختلفون، ويرى كل واحد منهم تحصيل مصالحه أرجح على مصالح غيره؛ فتقوم المنازعة والمخاصمة، ويؤدي ذلك إلى الفتن والتقاتل. ومن ثمة، اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون في الوجود شارع تنتظم به مصالح العالم، ويكون مخصوصاً بآيات ومعجزات يتميز بها عن غيره^(٢).

من أجل ذلك، يرى الأبهري أنه لا بد أن يوجد في كل وقت من أوقات الحاجة شخص موصوف بالخاصية المذكورة، ليضع لهم سنناً منسوبة إلى أمر الله تعالى، ويعرفهم أن لهم خالقاً واحداً قادراً عالماً بالسر والعلانية من حقه أن يطاع. وقد أعد الجنة لمن أطاعه وجهنم لمن عصاه، ترغيباً في قبول ما أتى به من القوانين بالسمع والطاعة. ويقرر عظمة الله برموز وأمثال من الأشياء التي هي عظيمة عندهم؛ ويعرفهم أمر المعاد على وجه يتصورونه؛ ويضع لهم العبادات المختلفة ليتقربوا بها إلى الله تعالى؛ ويأمرهم بإتيانها على سبيل التكرار خوفاً من الإهمال. وبهذا يكون الأبهري قد تناول نظرية النبوة كما تصورها الفارابي^(٣) وأكدها ابن سينا^(٤)، إلا أنه عرضها في صورة تكاد تكون مطابقة لما قاله ابن

(١) الأبهري : عنوان الحق، ص : ٤٦ ب .

(٢) المرجع السابق ، ص : ٤٦ ب ، ٤٧ أ .

(٣) انظر : الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : د. البير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨ م . ص : ١٠٨-١١٦ . مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج١، ص : ٦٩-٧٦ . مرجعاً : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٤٤٦-٤٥٢ .

(٤) انظر : ابن سينا : الإشارات والتهيئات، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨ م . (القسمان الثالث والرابع) . ص : ٨٦١-٩٠٢ ، رسالة في المعجزات والكرامات ، ص : ٢٣١-٢٤٠ . مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج١، ص : ١٠١-١٠٤ . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام، ص : ٦١-٦٤ . مرجعاً : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٥٥٢-٥٦٢ .

سينا ونقله عنه فخر الدين الرازي^(١).

ثانيًا : المعاد

يشير الأبهري إلى أن الناس قد اختلفوا في أمر المعاد إلى طوائف أربع، وذلك على النحو التالي^(٢):

الطائفة الأولى : تذهب إلى أن النفس تنعدم مدة، ثم تعاد هي والبدن بعينها حتى تعلق النفس بالبدن.

ويرى الأبهري أن هذا المعاد لا يمكن إقامة البرهان العقلي عليه؛ فهو من القضايا المقبولة من صاحب الشريعة الإلهية.

الطائفة الثانية : ترى أن وجود النفس يتوقف على ذلك البدن بعينه، وإلا لما وجدت معه؛ فإذا انعدم لزم انعدامه.

ويرى الأبهري أن هذا الرأي ضعيف لأنه يمنع توقف وجود النفس على البدن، وإنما يكون كذلك لو لم تكن النفس موجودة قبل البدن. ثم إن هذا البدن شرط معد، ولا يلزم من انعدام الشرط المعد انعدام المعلول.

الطائفة الثالثة : قالت بأن النفس قديمة ولكن لا يمكن قيامها بذاتها بدون التعلق بالبدن، فإذا زال البدن وجب أن تتعلق ببدن آخر؛ وقبل هذا البدن أيضًا كانت متعلقة ببدن آخر.

والأبهري هنا لا يسلم بقدوم النفس ولا يسلم بأنه لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون التعلق بالبدن. وإنما يرى أن كمال النفس متوقف على البدن، فيكون البدن آلة لكمالها فتتعلق به؛ فإذا زال البدن تبقى موجودة بعلة وجودها.

الطائفة الرابعة : قالت بأن النفس حادثة مع البدن، وهي غير قابلة للفساد؛ فتبقى

(١) انظر : الرازي : المباحث المشرقية، جـ ٢، ص: ٤٢٠-٤٢٥، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م. جـ ٨، ص: ١٢٧-١٣٧.

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق، ص: ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠

موجودة ولا تتعلق ببدن آخر، لأنه إذا حدث بدن فلا بد وأن تحدث نفس؛ فلا تتعلق به نفس أخرى على سبيل التناسخ.

وهكذا يمضي الأبهري في عرض آراء الطوائف المختلفة في أمر المعاد ومناقشتها وإبداء رأيه وملاحظاته عليها؛ فجاء موقفه واضحاً جلياً يدل على إلمامه بمختلف تيارات الفكر الإسلامي؛ وقد أكد المعاد الجسماني الذي يقرّه الشرع^(١). وهو بهذا لا يبتعد عن الدين حتى حينما يذكر أن العقل لا يمكنه البرهنة على هذا المعاد. ثم يعود فيفترض التسليم بصحة المعاد الروحاني الذي يفضلّه الحكماء والفلاسفة المسلمون^(٢). ومن ثم، فالأبهري يجمع بين المعاد الجسماني الذي يقرّه الشرع، والمعاد الروحاني الذي يثبتّه العقل ولا ينفيه الشرع.

ويبدو لنا أن كل آراء الأبهري في المعاد أيضاً، قد اقتضت على ما أورده ابن سينا في مؤلفاته المختلفة من ناحية^(٣). ومن ناحية أخرى قد استندت على تعقب فخر الدين الرازي لها في كتابه "المباحث المشرقية"^(٤)، ونقده لها في كتابه "الأربعين في أصول الدين"^(٥).

(١) يلاحظ أن الكندي لا يعترف إلا بالمعاد الجسماني الذي يثبتّه الشرع ويقرّه العقل؛ وقد استمد أدلته العقلية واستنبطها من القرآن الكريم. (انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. عبد الهادي أبو ريطة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٨ م. (مقدمة التحقيق) ص: ٥٦، ٥٧).

(٢) يعد الفارابي من الفلاسفة الذين يفضلون المعاد الروحاني على المعاد الجسماني. (انظر: د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٨ م. ص: ٦١، ٦٢. وانظر أيضاً: دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريطة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤ م. ص: ١٧٣).

(٣) انظر: ابن سينا: النجاة، ص: ٢٩١، الشفاء (قسم الإلهيات) تحقيق: د. محمد يوسف موسى، د. سليمان دنيا، سعيد زايد، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مذكور. الهيئة العامة لشىء يون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠ م. جـ ٢، ص: ٤٢٣-٤٢٧. فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، ص: ٦٤-٦٧.

(٤) الرازي: المباحث المشرقية، جـ ٢، ص: ٤٣٣-٤٣٥.

(٥) : الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٩٢٨ م. ص: ٢٨٨-٢٩٣.

ثالثاً : السعادة والشقاوة

ينحصر مقياس السعادة والشقاوة عند الأبهري في فكرة "كمال الإدراك وآفته" ، حيث يرى " إن كل لذة فهي إدراك كمال واصل إلى الشيء ، وكل ألم فهو إدراك آفة واصله إليه"^(١) . فاللذة والألم لا يحدثان إلا عند حصول الفعل، ولا يولد الفعل لذة أو ألماً إلا إذا أدرك الفاعل ما وقع له من الكمال أو الآفة بسببه. ولهذا لم يذكر الأبهري الإدراك دون الوصول، وجمع بينهما بقوله: "حتى لو وجد الوصول دون الإدراك لم تحصل اللذة والألم، وإلا لحصل للطافح اللذة من حضور المعشوق، والألم من الضرب"^(٢) .

ويشترط الأبهري في ذلك أيضاً انتفاء المانع أو الشاغل الذي يحول من كون الوصول كمالاً، وإلا لحصل للمريض اللذة بتناول الحلو. كما يحذر من وقوع الألم حتى لا يحصل المنافي.

ولما كانت سعادة النفوس وشقاوتها مرتبطة بإدراك الكمال والآفة، فاللذة أو الألم تكون للنفس الناطقة من حيث هي عاقلة مدركة. ولهذا يبين الأبهري كيف تصل النفس الناطقة إلى إدراك الكمال أو الآفة، حتى يحصل لها سبب اللذة أو الألم.

وكمال النفس الناطقة أمران، أحدهما: إدراك الموجودات بأن يحصل لها ما يمكن أن ينال من الحق الأول من ذاته وصفاته، وإدراك الموجودات المجردة والأجرام السماوية والعنصرية ، حتى تصير تجتمع فيها صور جميع الموجودات الخارجية جمعاً عقلياً. والثاني : حصول ملكة التوسط، وهو التنزيه عن الهيئات البدنية الإذعانية للقوى الجسمية، وترسخ الهيئة الاستعلائية على البدن حتى لا تكون للنفس ميل إلى جمعه البدن، بل تكون شديدة الانصراف عن جهته^(٣). ويعنى هذا، أن النفس الناطقة لا تستطيع أن تبلغ سعادتها وكمالها، إلا عندما تصل إلى درجة الكمال من جهتي القوة النظرية والقوة العملية.

(١) انظر : الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٤٧ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٤ ب.

(٢) الأبهري : عنوان الحق، ص: ٤٧ ب .

(٣) انظر : الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٤٧ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٤ ب.

وأما آفة النفس الناطقة فأمران أيضاً، أحدهما: أن يعلم أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب الجهول من المعلوم، فيعرض لها شوق إلى ذلك الكمال. ثم تتمكن منها هيئات مضادة لذلك الكمال، وهو الجهل المركب؛ أعنى اعتقاد الحق مع اعتقاد نقيضه. والثانى : استغراقها فى الهيئات البدنية والعلائق الجسمانية^(١).

وبناءً على ذلك، فالنفس إذا وصل إليها كمالها وأدركته فقد حصل لها سبب اللذة، وإذا وصل إليها آفتها وأدركتها حصل لها سبب الألم . ولكن إذا كانت النفس مرتبطة بالبدن فلا تحصل لها اللذة والألم لوجود المانع، وهو الشواغل البدنية . أما إذا فارقت البدن زال العائق أو المانع، حصلت لها اللذة أو الألم^(٢).

ثم يبين الأبهري كيف تختلف مراتب النفس بعد الموت، بحسب اختلاف السعادة والشقاوة أو اللذة والألم. فيرى أن النفس إن كانت كاملة من جهتي القوة النظرية والقوة العملية، عادت إلى مبادئها القدسية وانتقشت بالكمال الأعلى، وحصل لها اللذة العليا والبهجة القصوى؛ وإن كانت كاملة من جهة القوة النظرية دون العملية، تمكنت فيها هيئات انقيادية للبدن؛ فيبقى لها شوق إلى مقتضيات البدن. ولكن اطلاعها على عالم القدس وإدراكها الأشياء بحقائقها مما يمنعها عن التعلق ببدن آخر، فتألم بإدراك الهيئات المنافية ألماً عظيماً ولايلزمها تلك الهيئات، بل تزول مع ترك الأفعال التى كانت مع تلك الهيئات بتكرارها؛ فتجذب آخر الأمر إلى قدس الجبروت وتتصل بمحل السعادات^(٣).

وأما إن لم تكن النفس كاملة من جهة القوة النظرية، فهناك أحد احتمالين، أولهما: إن كان لها اعتقادات باطلة ولم يكن معها هيئات رديئة، فإنها تبقى بعد الموت مشتاقة إلى إدراك الكمال، وليس فيها ما يجذبها إلى بدن آخر من الهيئات الجسدانية. فلا يحصل بعد المفارقة مانع من التألم بهذه الاعتقادات، فتقع فى العذاب الدائم. وأما إن كان معها هيئات رديئة ولم تجذبها تلك الهيئات إلى التعلق

(١) انظر : الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٤٧ ب، ٤٨ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٤ ب ، ٤٥ أ .

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٤٨ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٥ أ .

(٣) انظر : الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٤٨ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٥ أ .

يبدن آخر، فتقع أيضاً في الألم الدائم . وإن جذبتها إلى التعلق ببدن آخر، يصير ذلك شاغلاً لها عن التألم^(١).

وثانيهما : إن لم تكن لها اعتقادات باطلة ولم يكن معها هيات رديئة ، تقتضى الشوق إلى مقتضيات البدن وتُجذب إلى التعلق ببدن آخر؛ فيحصل لها الخلاص لكنها لا تتصل بمحل السعادة. وأما إن كان معها هيات رديئة، فإذا فارقت أبدانها بقيت مشتاقة إلى مقتضيات البدن؛ فيحتمل أن تجذبها تلك الهيات إلى التعلق ببدن إنسانى أو حيوانى ، ويحتمل أن تبقى معذبة بتلك الهيات^(٢).

تلك هى نظرية الأبهري فى السعادة والشقاوة، وهى تستند - كما رأينا - إلى كل ما أورده ابن سينا فى مؤلفاته المختلفة^(٣). وهذا يدل على أن فلسفته فى النفس كانت بمثابة المصدر الأساسى الذى ينهل منه كل أوجل الفلاسفة والمتكلمين اللاحقين عليه، وهم بصدد البحث فى النفس وعلاقتها بالطبيعة من جهة وما بعد الطبيعة من جهة أخرى .

الخاتمة

الحقيقة أننى عندما بدأت هذا البحث، كنت أدون ملاحظات متفرقة بدت لى فى أثناء جوائبه المختلفة، فأتت - مهما كانت درجتها من الدقة والموضوعية - قاصرة عن الإحاطة بفلسفة أثير الدين كاملة. إلا أنه بالرغم من هذه النظرة المحدودة لفيلسوفنا، فقد استطعنا رسم صورة واضحة لموضوع بحثنا من حيث الهدف والمنهج.

فمن حيث الهدف ، انتهينا إلى أن أثير الدين لم ينجح تماماً فى التخلص من

(١) انظر : الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٤٨ أ ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٥ أ .

(٢) انظر : الأبهري : عنوان الحق ، ص : ٤٨ أ ، ٤٨ ب ، تنزيل الأفكار ، ص : ٤٥ أ ، ٤٥ ب .

(٣) انظر : ابن سينا : النجاة ، ص : ٢٩١-٢٩٨ ، الإشارات والتنبيهات (القسمان الثالث والرابع) ، ص : ٧٤٩-٧٨٨ ، رسالة فى سر القدر (ضمن كتاب : التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا) ، ص : ٣٠٣ . فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، ص : ٦٧-٧٣ . جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، ص : ١٢٤-١٤٤ . مرجبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص : ٥٦٨-٥٧٠ .

سيطرة ابن سينا، الذى استطاع أن يقدم لنا مذهباً متكاملأً فى موضوع النفس. ولذلك فمن الأمانة والاعتراف بالفضل لأهله، القول بأن أثر الدين مدين له بالكثير فى هذا الموضوع.

وابتغاءً لمزيد من الدقة، نقول : إن فلسفة ابن سينا فى النفس كانت المصدر الأساسى الذى نهل منه كل أو جل الفلاسفة والمتكلمين اللاحقين عليه، وهم بصدد البحث فى النفس وعلاقتها بالطبيعة من جهة وما بعد الطبيعة من جهة أخرى .

من أجل ذلك، فإن الأبهري فى موضوع النفس لم يكن مبدعاً أو مجددأً، وإنما كان مقلدأً من غير شك. كما أنه استطاع أن يحافظ على التصور الإسلامى لهذا الموضوع، مثلما كان الحال عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين.

أما من حيث المنهج، فنقرر : إنه من التهافت المنهجى ما خرج به علينا عدد من الباحثين فى السنوات الأخيرة، ممن اختلط عليهم الأمر فى هذه النقطة المنهجية الدقيقة. فقد راحوا يصرون بأن دراساتهم للفلسفة الإسلامية مبنية ومؤسّسة على اعتقادهم بأن "الفلسفة الإسلامية ماتت مع ابن رشد".

ولانشك فى أن هؤلاء سقطوا فى هذا التهافت تأثراً منهم ببعض الدراسات التى كتبها عرب أو مستشرقون -قدماء أو محدثون- فى الفلسفة الإسلامية، وهى دراسات لا يملك أصحابها شيئاً من الأدلة العلمية على هذا الرأى التهافت . وذلك لأنه من الواضح لدينا أن منظور المتدبر أو الباحث الجاد سيختلف كثيراً، وهو يتدبر نصوص التراث ذاتها، وفقاً لمحددات ومقولات البحث العلمى الصحيح.

وأخيراً يتلخص منهجنا بصدد معالجة إشكالية الفكر الإسلامى وتطوره فى الجمع بين الأمرين ، أعنى تجنب الأحكام العامة والمطلقة بشأن هذا الفكر، من جهة؛ والحث الشديد على البحث العلمى الدقيق لبنية الفكر الإسلامى عبر العصور المختلفة، من جهة أخرى. ومن ثم، ترتقى هذه الملاحظة بشقيها إلى الكشف عن أبعاد ثرية وعميقة والوصول إلى أحكام دقيقة لمن يبحث ويتأمل .

ثبت المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

- ١ - ابن العبري : تاريخ مختصر الدول ، تصحيح وفهرسة: الأب أنطون صالحاني اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٩٨٣.
- ٢ - ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٤٨ م.
- ٣ - ابن سينا : (قسم الإلهيات) تحقيق : د. محمد يوسف موسى، د. سليمان دنيا، سعيد زايد، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠ م.
- ٤ - ، ، : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق: د. سليمان دنيا، (القسم الثاني - دار إحياء الكتب العربية) مصر، ١٩٤٨ م. (القسم الثالث والرابع - دار المعارف) مصر، ١٩٥٨ م.
- ٥ - ، ، : رسالة في بيان المعجزات والكرامات، (ضمن كتاب: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، للدكتور حسن عاصي) ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٣ م.
- ٦ - ، ، : رسالة في سر القدر، (ضمن كتاب: التفسير القرآني...) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م.
- ٧ - ، ، : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، طبعة محيي

الدين صبر الكردى، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م.

٨ - أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، بدون تاريخ.

٩ - ، ، ، : مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية ، نشرة محيي الدين الكردى، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، ١٩٣٦م.

١٠ - أبو نصر الفارابى : عيون المسائل ، (ضمن كتاب: الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية) تحقيق : فردريك ديتريشى، ليدن، ١٨٩٢م.

١١ - ، ، ، : تجريد رسالة الدعاوى القلبية، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٦هـ.

١٢ - ، ، ، : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : د. ألير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨م.

١٣ - أبو يوسف الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق : د. عبد الهادى أبو ريده، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة ، القاهرة، ١٩٧٨م.

١٤ - أثير الدين الأبهري : الهداية فى الحكمة، مخطوط دار الكتب المصرية برقم ١٣٨ حكمة وفلسفة.

١٥ - ، ، ، : تنزيل الأفكار فى تعديل الأسرار، مخطوط معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم ٦٩ فلسفة.

١٦ - ، ، ، : عنوان الحق وبرهان الصدق، مخطوط معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم ٢٧٧ فلسفة.

١٧ - أفلاطون : فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق: د. على سامى النشار، عباس الشربيني، دار

المعارف، مصر، ١٩٦٥م.

١٨- أرسطو طاليس : فى النفس ، ترجمة : إسحق بن حنين ، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بلوى، وكالة المطبوعات -دار القلم، الطبعة الثانية، الكويت - لبنان، ١٩٨٠م.

١٩- ألدوميللى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى، ترجمة: د.عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى، مراجعة : د. حسين فوزى، دار القلم، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٢م .

٢٠- إبراهيم عاتى (دكتور) : الإنسان فى الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م .

٢١- إبراهيم مذكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف ، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢٢- إسماعيل باشا البغدادى: هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين) ، مكتبة الإسلامية والجعفرى تبريزى، الطبعة الثالثة، طهران، ١٩٦٧م.

٢٣- توفيق الطويل (دكتور) : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٥م .

٢٤- تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م .

٢٥- جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية، مطبعة الهلال، مصر، ١٩٣١م.

٢٦- جعفر آل ياسين (دكتور) : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى) ، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م .

٢٧- جعفر آل ياسين (دكتور): فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى،

بيروت، ١٩٨٤م.

٢٨- جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٩- ، ، ، : من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م.

٣٠- حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ.

٣١- خير الدين الزركلى : الأعلام ، الطبعة الثانية.

٣٢- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م.

٣٣- ديفيد. أ. كنج : فهرس المخطوطات العلمية المحفوظة بدار الكتب المصرية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

٣٤- السيد الشريف الجرجانى : التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الإبيارى، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

٣٥- سيف الدين الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشىءون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.

٣٦- سليمان دنيا (دكتور) : الحقيقة فى نظر الغزالى، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧١م.

٣٧- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م.

٣٨- عثمان نجأتى (دكتور) : الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦١م.

٣٩- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت،

بدون تاريخ .

٤٠ - فتح الله خليف (دكتور) : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٦ م .

٤١ - فخر الدين الرازي : المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيغيات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٣هـ، ج ٢ .

٤٢ - ، ، ، : الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٩٣٨ م .

٤٣ - ، ، ، : المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق : د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧ م . (الجزء الثامن).

٤٤ - كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي، ترجمة: د. محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥ م. (القسم الخامس) .

٤٥ - م. سترك : مادة إربل دائرة المعارف الإسلامية ، دار المعرفة ، بيروت، بدون تاريخ . (المجلد الأول) .

٤٦ - محمد بن مبارك شاه البخاري: شرح هداية الحكمة ، مخطوطة دار الكتب المصرية برقم ٥٦٣ حكمة وفلسفة .

٤٧ - محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر ، بيروت، ١٩٦٣ م .

٤٨ - محمد عاطف العراقي (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة ، ١٩٧٨ م .

٤٩ - محمد علي أبو ريان (دكتور) : الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، ١٩٨٠ م .

- ٥٠- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت- باريس، ١٩٨٣ م.
- ٥١- محمد يوسف موسى (دكتور) : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٨ م.
- ٥٢- محمود قاسم (دكتور) : فى النفس والعقل ، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٩ م.
- ٥٣- مصطفى النشار (دكتور) : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٧ م.
- ٥٤- نصير الدين الطوسي : أساس الاقتباس فى المنطق، ترجمه عن الفارسية: منلا خسرو، تحقيق : د.حسن محمود عبد اللطيف، د. محمد السعيد جمال الدين، (طبع بالآلة الكاتبة) ، القاهرة، ١٩٨٠ م.
- ٥٥- يحيى هويدى (دكتور) : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .
- ٥٦- يوسف إيلان. سر كيس : معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٥٧- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٥٨ م.

ثانيًا : المراجع الاجنبية :

- 1- Lalande, Andre : Dictionnaire du vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1976.

الفصل الخامس

نصير الدين الطوسي

وأثره في تطور الفكر الفلسفي الإسماعيلي

في القرن السابع الهجري

تقديم :

ترك نصير الدين الطوسي للتراث الإسلامى آثاراً عظيمة، تمثلت فيما أفاد به الفكر الإسلامى من علم دونه؛ وما ترك من مؤلفات فريدة فى موضوعها، كان لها أعظم الأثر فى تشكيل الفكر الإسلامى. ولاشك أن الطوسى قد تأثر كثيراً فى فكره بالفترة التى قضاها فى القلاع الإسماعيلية، وهى الفترة الخصبية فيما كتب وبحث فى الفلسفة والرياضيات والفلك ... إلخ. ومن ثم فإن الطوسى مدينٌ للإسماعيلية فيما قدم للعلم والثقافة الإسلامية .

وفى ضوء هذه الفكرة كانت دراستنا عن نصير الدين الطوسى وأثره فى تطور الفكر الإسماعيلى فى القرن السابع الهجرى؛ فلأول مرة يُدرس الفكر الإسماعيلى عند الطوسى دراسة ليس هدفها تسجيل الموضوعات الفلسفية كما احتفظت بها كتب الإسماعيلية، وإنما هدفها الربط بين هذه الموضوعات الفلسفية وبين العوامل التى أوجدتها أو طورتها؛ والمؤثرات التى أثرت فى شخصيته فطبعها بطوابع معينة، لم يكن من الممكن -من الناحية العلمية- أن نفهمها على وجهها الصحيح بدون هذا الربط .

ولسنا ندعى أن دراستنا للفكر الإسماعيلى عند الطوسى تعد كشفاً جديداً، وإنما الذى نذكره هو أننا حاولنا الربط بين هذا البحث وبين الأبحاث المعاصرة فى هذا التراث؛ فتمثلت أهمية بحثنا هذا فى أمرين:

أولهما: هو أن معظم الموضوعات المتعلقة بالفرق، لاسيما فرقة الإسماعيلية بالذات؛ هى موضوعات تصدى لها فى الغالب الأعم جمهرة المؤرخين وعلى رأسهم د. محمد كامل حسين وعبد الله عنان وفرنارد لويس وإيفانوف. ولهذا جاءت أبحاثهم أقرب لكتابة السير والتاريخ منها إلى الاهتمام بالمضمون العقدي، الذى هو لب أى بحث فلسفى عند الإسماعيلية. ومن ثم فقد ركزنا فى هذا البحث على الناحية العقدية، وجعلناها تتخذ المقام الأول فى هذه الدراسة المتفردة عن الطوسى .

وثانيهما: وهو أن هذا المجال الذى عرفت به مدرسة الإسكندرية الفلسفية الإسلامية مؤخرًا، كان بطيء الحركة عند الباحثين فى الجامعات العربية الأخرى. ذلك لأنه يرتبط بعقائد باطنية يخشى كثير من الباحثين الإنزلاق إلى متاهات منها، تتعلق بالأصول المتعددة للحركة الباطنية التى هى عماد الفلسفة الإسماعيلية .

ومهما قيل من أن الإسماعيلية تستند إلى أفلاطونية محدثة، فإن هذا الأمر يحتاج منا إلى تمحيص وردود كثيرة؛ سنحاول فى هذه الدراسة أن نعرض لها مبيين الاتجاه الخاص للأفلاطونية المحدثه عند الإسماعيلية؛ وكيف أن هذا الاتجاه يختلف فى مساره عن الفكر الأفلاطونى المحدث، والغالب على فلسفة الفارابى وابن سينا .

وأخيرًا ، فإن شخصية الطوسى، شارح الإشارات، وكاتب قلعة الموت، وصاحب كتاب "تجريد العقائد"؛ وغيرها من المؤلفات العلمية فى مجال الرياضيات والفلك وسائر الفروع؛ كان لابد لها من وقفة تتضح فيها المسائل وتستبين فيها معالم هذه الشخصية التى جمعت بين هذه التيارات العلمية والفلسفية المتعارضة أحيانًا ، ثم المتفقة أخيرًا فى فكر الطوسى .

أولاً: نصير الدين الطوسى: حياته .. عصره ... شيوخه .. تلاميذه :

لايستطيع الدارس للفكر الفلسفى أن يغفل مصدرًا هامًا من المصادر التى تسهم فى تبيان ملامح هذا الفكر، وتسجل محتواه، وتكشف عما اضطرب فيه من روافد المعرفة. وهذا المصدر هو التركيب النفسى وأثر الطفولة والصبى، واحتوائهما على عناصر متعددة لها أثرها الفعال فى تطوير مفهوم الفكر وإعطائه سمات واضحة، تتوافق مع العصر الذى كانت تعيشه شخصية فليسوفنا، أى القرن السابع الهجرى. وهذا ما نعبّر عنه بفكرة الارتباط بين الفكر والواقع .

ومن ناحية أخرى، فإن البحث فى الأحوال السياسية للعصر الذى يعيشه الطوسى تعطينا صورة واضحة لمسيرة الحضارة الإسلامية، برغم ما صاحب هذه الأحوال من اضطرابات، أثرت بالتالى على الأحوال الثقافية والاجتماعية .

و حين نستعرض المؤثرات الفكرية التي أثرت على التكوين الفكرى للطوسى، نلقى الضوء على الأصول أو البذور الأولى لفكر هذا الفيلسوف، حتى نتعرف على المزيد من السمات الثقافية لهذا الفيلسوف محور الدراسة .

وإذا كنا أثناء البحث فى النشأة الأولى قد أوجزنا القول، فإن عذرنا فى ذلك هو عدم وجود المصادر التاريخية التى تعطينا صورة واضحة لهذه النشأة .

وهكذا قدر للطوسى أن يولد ويعيش فى هذا القرن، وأن يثير من القضايا الفكرية، ومن الخصومات المذهبية، ومن المسائل التى خرج بها عن المألوف؛ ما شغل الناس فى زمانه، وألهب خواطرهم، وما شغلهم بعد أن ترك الدنيا وترك الناس متجادلين حوله، متناظرين فيه .

(١) حياته وعصره :

حاز الطوسى مكانة متميزة فى حياته وبعد وفاته، فقد كان لتنوع معارفه ومؤلفاته صدى فى معظم المصادر التاريخية وكتب التراجم، التى أفاضت فى الترجمة له وذكر قائمة مؤلفاته .

وتذكر المراجع التاريخية^(١) أن الطوسى هو: محمد بن محمد بن

(١) انظر: الخوانسارى: روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، قم، ج٦، ص: ٣٠٠. أحمد بن على المقرئى: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٧م. ج١، القسم الثانى، ص: ٦١٤. عباس قمى: فوائد الرضوية فى أحوال المذاهب الجعفرية، ص: ٦٠٢. الكتبى: فوات الوفيات، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م، ج٣، ص: ٢٤٦. كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٥٧، ج١١، ص: ٢٠٧. ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ١٣٢٣هـ، ص: ٢٢٣. سرکيس: معجم المطبوعات العربية والعربية، مكتبة الثقافة الدينية، ج٢، ص: ١٢٥٠. الزركلى: الأعلام، الطبعة الثانية، ج٧، ص: ٢٥٧. د. عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف نصير الطوسى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٢٣. د. رضا زاده شفق: تاريخ الأدب الفارسى، ترجمة: محمد موسى هندوى، دار الفكر العربى، ١٩٤٧م، ص: ١٩٧. السيد حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات إبراهيم كامل الزين، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٣٩٥. الطوسى: آداب المتعلمين، تحقيق: -

الحسن^(١) الطوسي^(٢)، ويكنى بأبي جعفر. وقد عرف الطوسي بعدة ألقاب في حياته، فعرف باسم "نصير الدين الطوسي"^(٣)، و"نصير الدين"^(٤)، و"الخواجه نصير

- د. يحيى الخشاب، (ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثاني، ١٩٥٧م)، مقدمة التحقيق، ص: ٢٦٧. عمرو فروخ: تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ٥٥٠. Strothmann, R., art tui dans Encylopedie d'Islam, Vol, (IV), Paris, 1934. P.1032 .

(١) يذكر هدايت أن اسم الطوسي هو "محمد بن الحسن" كما يذكر مستوفى أن اسم جده الحسين بدل الحسن؛ (انظر: عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف نصير الدين الطوسي، ص: ٢٣)

(٢) يذكر بن العماد الطوسي بأنه "أبو عبد الله نصير الدين محمد بن محمد بن حسن" (ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م، جـ ٥، ص: ٢٣٩). كما يذكر ابن كثير الطوسي بـ "محمد بن عبد الله الطوسي"، (ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧م، جـ ٣، ص: ٢٨٣). أضف إلى ذلك ابن تغري بردي الذي يذكر الطوسي بـ "الخواجه محمد بن محمد ابن الحسن أبو عبد الله نصير الدين" (ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، جـ ٧، ص: ٢٤٥).

(٣) انظر: سر كيس: معجم المطبوعات، جـ ٢، ص: ١٢٥٠. الكتبي: فوات الوفيات، جـ ٣، ص: ٢٤٦. دونالد ولبر: إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: د. عبد النعيم محمد حسنين، راجعه وقدم له: د. إبراهيم الشواربي، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٨م، ص: ٧٢. زيفريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوق، راجعه: مارون عيسى، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ١٢٢، ١٢٣، ١٦١. Encylopedie d'Islam, art. Tusi, Vol P:1032. محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندلس، بيروت، هامش ص: ١٣. هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قيسى، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت-باريس، ١٩٨٣م، ص: ٧٧. عارف تامر: الطوسي في مراتب ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ٣١، ٦٥، ٧١، ٧٢. د. محمد عبد الرحمن مرجب: المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، منشورات دار الفيحاء، ١٩٧٨م، ص: ٣٩٩. السيد حسن الصدر: تكملة أمل الأمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني والسيد محمود المرعش، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٢٩٢. برتولد شولر: العالم الإسلامي في العصر المغولي: ترجمة أسعد عيسى، مراجعة: د. سهيل زكار، دار حسان، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٨٢م، ص: ٤٦. دوايت. م. رونلدش: عقيدة الشيعة، مكتبة الخانجي، ص: ٢٩٣. ابن الفوطي: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، المكتبة العربية، بغداد، ص: ٣٨٠. ل. أ. سيديو، تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م، ص: ٢٣٥.

(٤) انظر: ابن العماد: شذرات الذهب، جـ ٥، ص: ٢٣٩. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، جـ ٧، ص: ٢٤٥. نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة: د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة -

الدين"^(١)، و"الخواجة نصير الملة والدين"^(٢)، وغير ذلك من الألقاب^(٣) التي غالباً ما يضعها أصحاب كتب التراجم.

ويدعو كل من خداجنشى ومعصوم على، ومرحبا الطوسى بـ"المحقق"؛ والأردستاني يدعوه بـ"فخر الحكماء ومؤيد الفضلاء"؛ وداويت يدعوه بـ"الفيلسوف الفلكى والمجتهد" ويدعوه أخيراً أغابزرك بـ"سلطان المحققين وأستاذ الحكماء والمتكلمين". وقد عرفته أوروبا بـ"نصير"^(٤) الدين أوطوسى؛ ولعل الذى أشاع هذا اللقب كثيراً فى المحدثين هو طومسن (Thomson) فى كتابه Practical philosophy of Muhammadan people, London, 1839. ومنه سرى إلى كتاب الإسلاميات من الباحثين المستشرقين^(٥).

- الأولى، ١٩٥٨م، ص: ٤٤٤. كحالة: معجم المؤلفين: ج١١، ص: ٢٠٧. د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٥٠.

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص: ٢٨٣. سرکيس: معجم المطبوعات، ج٢، ص: ١٢٥٠. جورج طراييشى: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م، ص: ٣٨٤. ابن تغرى يردى: التحوم الزاهرة، ج٧، ص: ٢٤٥. السيد حسن الصلر: تكملة أمل الأمل، ص: ٢٩٢.

(٢) انظر: الشيخ يوسف بن أحمد البحرانى: لؤلؤة البحرين فى الإجازات وتراجم رجال الدين، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٢٤٥.

(٣) انظر: ابن الوردى: تاريخ ابن السوردي، ص: ٢٢٣، المقريزى: السلوك لمعرفة دول الملوك، ص: ٦١٤. السيد حسن الصلر: تكملة أمل الأمل، ص: ٢٩٢. ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص: ٢٨٣. ابن قيم الجوزية: إغاثة اللفان من مصائد الشيطان، تحقيق د. السيد الجميلى، دار ابن زيدون، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٦٠١. جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م، ص: ٩٩.

(٤) كلمة "نصير" كلمة عربية تعنى مراقب، وبالفارسية تعنى رئيساً أو من يتقلد وظيفة عالية. (La Grande Encyclopédie, art: Nsir der Blanchet, E. Paris, XXIV, P:817). وفى لسان العرب لابن منظور: التصير فعيل بمعنى فاعل أو مفعول لأن كل واحد من المتناصرين ناصر ومنصور. وقد نصره ينصره نصرًا إذا أعانه على عدوه وشد منه، والتناصر: التعاون على النصر. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، المجلد السادس، (مادة نصر)، ص: ٤٤٤٠).

(٥) انظر: الأعمش: الطوسى. ص: ٢٤. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٩٣. مرجح: المرجع فى تاريخ العلوم، ص: ٣٩٩.

مولد الطوسي:

ولد الطوسي في يوم السبت، حادى عشر، شهر جمادى الأولى، وقت طلوع الشمس سنة ٥٩٧هـ = ١٨ فبراير ١٢٠١م^(١) وينص عباس قمى أن المرحردى قد أثبت تاريخ ميلاد الطوسي في بيتين من الشعر هما:

ثم نصيرُ الدّينِ جدُّه الحَسَنُ العَالَمُ النَحْرِيُّ ، قدوةُ الزَّمنِ
مِلَادُهُ يا حَرُزُ مَنْ حَرَزَ لَه وَبَعْدَ دَاعٍ قَدْ أَجَابَ سَائِلُهُ^(٢)

ويختلف المؤرخون في موضع مولد الطوسي^(٣)؛ فهناك من ينص على أن مولده كان "بمشهد طوس"^(٤)، ولذلك يقول روان بخشي: أن مولده بطوس متفق عليه؛ ولهذا اشتهر بالطوسي^(٥). إلا أننا نرى الخوانسارى يؤكد أن الطوسي "كان أصله من جهرود ساوه أحد أعمال قم ذات النقاوة، وإنما اشتهر بالطوسي لأنه

(١) انظر: الخوانسارى: روضات الجنات، ج٦، ص: ٣١٤. ابن الفوطى: الحوادث الجامعة، ص: ٣٨. البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٤٦، ٢٤٧. طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م، المجلد الأول، ص: ٢٩٤. د. رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسى، ص: ١٩٧، الكتبى: فوات الوفيات، ج٣، ص: ٢٥٢. ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ص: ٢٢٣. جورج طرايشى: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤. Wikens, G.M: Nasir al-Din tusi's The Nasiran Ethics. : London, 1974. P: 12. د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٥٠. الأعمش: الطوسي، ص: ٢٥. Encylopedie d'Islam, P: 1032. عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك فى العراق، المجمع العلمى العراقى، بغداد، ١٩٥٨م، ص: ٢٣. حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٤٩٧.

(٢) عباس قمى: فوائد الرضوية، ص: ٦٠٤، نقلاً عن المرحردى فى نخبه المقال، وانظر: الأعمش: الطوسي، ص: ٢٥.

(٣) ينفرد د. رضا زادة بأن الطوس ولد بضواحي قم (د. رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسى، ص: ١٩٧).

(٤) الكتبى: فوات الوفيات، ج٣، ص: ٢٥٢. جورج طرايشى: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤. عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك ص: ٣٣. د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٥٠. سر كيسى: معجم المطبوعات، ج٢، ص: ١٢٥٠، الزركلى: الأعلام، ج٧، ص: ٢٥٧.

(٥) الأعمش: الطوسي، ص: ٢٦.

ولد بطوس^(١) .

والعبارة الأخيرة، كما يرى الأعسم، ذات أهمية وخطورة في تحديد أصل الطوسي، لأنها تبرر الشهرة الثانية له بـ "الجهرودى"؛ فولادة الطوسي في جهرود تعنى، أنه اكتسب منها الكثير في أثناء طفولته الأولى^(٢).

ويمكن القول إن الطوسي نشأ في هذه المرحلة في أحضان أبيه "محمد بن الحسن" الشيعي الإثنا عشري، وخاله "الحكيم فاضل بابا أفضل الكاشي" الفيلسوف. وبذلك نشأ الطوسي وسط الأجواء الفلسفية وظهر انطباعاتها في شخصيته إلى حد بعيد، حتى تهيأت له الدراسة المنظمة في نيسابور. وعن طريق نشأة الطوسي الأولى، نكشف علة انغماسه في التيار الإسماعيلي فيما بعد^(٣).

وعندما بلغ الطوسي الخامسة عشرة، بدا وكأنه بدأ حياته بشوق لتحصيل العلوم والمعارف بطريقة منظمة في نيسابور بلد العلم والفلسفة، وتعد الفترة من سنة ٦١٢هـ = ١٢١٦م إلى سنة ٦١٩هـ = ١٢٢٢م، وهي الفترة التي قضاها الطوسي في نيسابور من أخصب فترات حياته الثقافية، حيث درس على يد معين الدين المصري، وفريد الدين الداماد، وكمال الدين الموصلي. وقد كانت دراسة الطوسي في هذه المرحلة تنصب على الحكمة والفقه والرياضيات^(٤).

وقد انتقل الطوسي بعد أن سقطت نيسابور في أيدي المغول إلى طوس من سنة ٦١٩هـ = ١٢٢٢م، إلى سنة ٦٢٥هـ = ١٢٢٨م؛ أي ست سنوات قضاها الطوسي في طوس منعزلاً، منفرداً بنفسه، وبكتبه، وب عقله؛ فكان يمارس تثقيفاً ذاتياً فلسفياً، حتى صار متخصصاً في الفلسفة، فاشتهرت محاولاته في الميتافيزيقا، والطبيعة والأخلاق والسياسة^(٥). مما أدى لأن يكون الطوسي موضع اهتمام

(١) انظر: الخوانساري: روضات الجنات، ج٦، ص: ٣٠٠.

(٢) الأعسم: الطوسي، ص: ٢٦. (وهنا يوجد تناقض ظاهر لأن النص ينص على أنه ولد بطوس وليس

بجهرود، وإنما يُنسب من جهرود أي نشأه منها).

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٧.

(٤) الأعسم: الطوسي، ص: ٢٨، ٢٩.

(٥) المرجع السابق، ص: ٣٠.

الإسماعيليين؛ فقد التحق الطوسي بالقلاع الإسماعيلية من سنة ٦٢٥هـ=١٢٢٨م، إلى سنة ٦٥٣هـ=١٢٥٥م. وهى الفترة الخصبة فيما كتب وبحث فى الفلسفة والرياضة والعلوم العقلية، كما سوف نوضحه فيما بعد .

وفاة الطوسي :

كانت وفاة الطوسي فى بغداد، آخر نهار الاثنين من الثامن عشر من شهر ذى الحجة، وقت غروب الشمس ٦٧٢هـ الموافق يونيو سنة ١٢٧٤م^(١). وكان ذلك اليوم يوافق أيضاً لدى الشيعة يوم "غدير الشيعة"^(٢)؛ وكان له من العمر خمسة وسبعون عاماً^(٣). وقد شيع جثمانه فى موكب كبير اقترن بإجلال واحترام وتعظيم؛ وقد شارك فى تشييعه صاحب الديوان والرجالات البارز^(٤)، "فكانت جنازته حفلة"^(٥). ثم دفن فى مشهد موسى بن جعفر الكاظمى فى سرداب قديم البناء خالٍ من دفن؛ قيل: إنه قد عمل للخليفة الناصر لدين الله^(٦).

علاقة الطوسي بالمغول :

عندما سقطت "قلعة الموت" الإسماعيلية بدأت فترة جديدة فى حياة الطوسي، إذ انتقل بعدها إلى الانضمام إلى حاشية هولاكو.. وهنا لابد أن نشير إلى حقيقة لامفر من الاعتراف بها، وهى: أن الطوسي قد أعلن بشكل رسمى بأنه شيعى (اثنا عشرى)، وكان ذلك فى يوم ١٤ شوال سنة ٦٥٤هـ .

(١) انظر: ابن الفوطى: الحوادث الجامعة، ص: ٣٨٠. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٩٣. د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٥٠. جورج طراينسى: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤. البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٤٦. ابن الوردى: تاريخ ابن الوردى، ص: ٢٢٣. طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة، ج١، ص: ٢٩٤. الأعمش: الطوسي، ص: ٥٤، ٥٥. حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٣٧٩. Encyclopedie d'Islam, P: 1032.

(٢) الأعمش: الطوسي، ص: ٥٥.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٢، ص: ٢٨٣.

(٤) الأعمش: الطوسي، ص: ٥٥.

(٥) لكتبى: فوات الوفيات، ج٢، ص: ٢٥٢.

(٦) انظر: ابن الفوطى: الحوادث الجامعة، ص: ٣٨٠. وقارن: ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص:

ومن منطلق هذا الإعلان تظهر مقدرة الطوسي الفائقة في إقناع هولاءكو، بأنه أولاً: ينتسب إلى عقيدة لا تثير غضبه، وثانياً: بأنه على علم بالفلك والتنجيم الذى سوف يتيح لهولاءكو معرفة الأحداث التاريخية التى سوف يمر بها مقدماً. ومن ثم فإن هولاءكو اكتفى بالطوسي عالماً بالفلك، ومستشاراً فى الأحداث، وكاتباً لمراسلاته^(١).

وفى أواسط القرن السابع الهجرى، وفى سنة ٦٥٥ هجرية على وجه التحديد، بدأ فتح المغول لبغداد. وفى اليوم الخامس من صفر سنة ٦٥٦ هـ سقطت بغداد^(٢) وقتل الخليفة المستعصم^(٣)، وجرت بعدها الحوادث الجسام التى يشق على المؤرخ الإسلامى الكلام عنها؛ كما عبر ابن الأثير عن ذلك بقوله "لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظماً لها، كارهاً لذكرها فأنا أقدم رجلاً وأؤخر أخرى؛ فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام

(١) الأعمش: الطوسي، ص: ٤٣. وانظر: الرسالة التى كتبها الطوسي من قبل هولاءكو إلى أهل الشام (نشرها الأعمش ضمن كتاب الطوسي، ص: ١٦٧).

(٢) انظر: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان، مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ١٥٨٤ تاريخ، حوادث سنة ٦٥٦ هـ. سبيليو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٣. دونالد ولير: إيران ماضيها وحاضرها، ص: ٦٦. فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٤٧. ابن الفوطى: الحوادث، ص: ٣٢٩. د. فؤاد عبد المعطى الصياد: المغول فى التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠ م، ج١، ص: ٣٢٦. د. فتحيه النبراوى د. محمد نصر مهنا: تطور الفكر السياسى فى الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٤ م، ج٢، ص: ٤٠٠.

(٣) وهو أبو عبد الله محمد بن الظاهر، وهو السابع والثلاثون من الخلفاء العباسيين، بويع بالخلافة، ولقب بالمستعصم بعد أخيه المستنصر. وقد اختلف المؤرخون فى كيفية قتل الخليفة، وحول هذا الاختلاف انظر: ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٢ م، ج١، القسم الأول، ص: ٣٠١. د. السيد الباز العرينى: المغول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦ م، ص: ١٧٨، ٢١٨، ٢٢٠. سبيليو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٣. د.

٢٧٣. الأعمش: الطوسي، ص: ٤٤. برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ص: ٤٧. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢١١.

والمسلمين.. ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي^(١) .

دور ابن العلقمي في سقوط بغداد :

وهو محمد بن محمد بن علي، أبو طالب، الوزير مؤيد الدين ابن العلقمي، البغدادي الرافضي؛ تولى الوزارة في بغداد سنة ٥٦٢ هـ واستمر بها أربع عشرة سنة فأظهر الرفض قليلاً. وكان وزيراً كافياً خبيراً بتدبير الملك^(٢)؛ وقد كان المستعصم أول من يثق به ويطمئن إليه. ومن المعروف عن ابن العلقمي، أنه كان فارسياً يعتنق مذهب الشيعة^(٣) .

وقد كان من نتيجة اضطهاد الشيعة في بغداد، أن امتلأ قلب ابن العلقمي بالحق والغيرة في الانتقام من أهل السنة. ولذلك اتصل ابن العلقمي بهولاكو سرّاً منذ سنة ٦٥٤ هـ، واتفق معه على خيانة الخليفة، وأطمعه باحتلال العراق^(٤). ومن ثم هيا له الأمور بأساليب متعددة منها إشارته على الخليفة بتسريح أكثرية جنده^(٥) .

ويشير الكتبي إلى أنه بعد سقوط بغداد انعكس ما دبره ابن العلقمي، وندم حيث لا ينفعه الندم. وكان كثيراً ما يقول بعد ذلك "وجرى القضاء بعكس ما أملتة"^(٦) . وذلك لأن هولاكو استدعى ابن العلقمي، وعنفه على سوء فعله مع الخليفة المستعصم، على أنه ما حفظ حق إحسانه إليه؛ ثم قال له: "لو أعطيناك كل ما نملكه ما نرجو منك خيراً؛ وأنت مخالف لملتنا وأهل ملتك، فما أحسنت

(١) ابن الأثير الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٨٩م، ج٢، ص: ١٢٨ .

(٢) الكتبي: فوات الوفيات، ج٢، ص: ٢٥٣ .

(٣) الصياد: المغول في التاريخ، ج١، ص: ٢٧١ .

(٤) انظر: د. نوري عبد الحميد خليل: الصراع العراقي الفارسي منذ سقوط بغداد حتى القرن التاسع

المجري. (ضمن كتاب: الصراع العراقي الفارسي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٣م. ص:

١٩٢) . وانظر أيضاً: د. أحمد عبد الكريم سليمان: المغول والمماليك حتى نهاية عصر الظاهر

بيبرس، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩١٥م. ص: ٣٦-٣٧. وقارن: النجاشي:

فوات الوفيات، ج٢، ص: ٢٥٢ .

(٥) انظر: العريني: المغول، ص: ١٧٥-١٧٨ .

(٦) الكتبي: فوات الوفيات، ج٢، ص: ٢٥٣ .

إليهم وقتلتهم، وسبيت حريمهم. فما لنا نحن إلا أن نقتلك، ونريح من بقى من المسلمين من شرك، ويستريح التار أيضاً منك^(١)، ثم أمر بقتله أشر قتلة .

موقف الطوسي من سقوط بغداد :

يذهب بعض المؤرخين^(٢) إلى أن نصير الدين الطوسي، قد شهد واقعة بغداد، وفي هذا يقول ابن كثير: "وكان معه فى واقعة بغداد، ومن الناس من يزعم أنه أشار على هولاكو بقتل الخليفة، فالله أعلم^(٣)".

ويذهب البعض الآخر^(٤)، إلى أن الطوسي هو الذى هون أمر فتح بغداد على هولاكو، حينما حذره مستشاره المنجم حسام الدين بوقوع حوادث حسام إذا سفك دم الخليفة. إلا أن الطوسي هون عليه الأمر وأيد رأيه ببراكين عملية تثبت أن مثل هذه الحوادث لم تقع عند قتل يحيى بن زكريا، ولا عند وفاة النبى، ولا عند قتل الحسين .

وعلى أية حال، فإن الطوسي قد سكت عن الحادث، ولم يدافع عن انهيار عرش المسلمين؛ بل وجدناه يؤرخ لفتح بغداد من وجهة نظر مراقب فى الجانب المغولى، فى رسالته المشهورة: "استيلاء المغول على بغداد"^(٥) وكل ما فعله الطوسي أن ذكر أن هولاكو قد رحل من بغداد فى يوم الأربعاء ١٤ من صفر

(١) انظر: العرينى: المغول، ص: ١٧٩.

(٢) انظر: ابن الفوطى: الحوادث، ص: ٣٢٠. ابن العبرى: مختصر تاريخ الدول، دار الرائد اللبنانى، بيروت، ١٩٨٣م، ص: ٤٧١. الصياد: المغول فى التاريخ، ج١، ص: ٢٦١. ألدوميللى: العلم عند العرب وأثره فى العلم العالمى، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد الحليم النجار، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢. ص: ٢٩٧.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٣، ص: ٢٨٣. وانظر: جورج طرايشى: معجم الفلاسفة، ص: ٣٨٤.

(٤) انظر: عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٣٣. د. نورى عبد الحميد: الصراع العراقى الفارسى، ص: ١٩١. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢١١. الصياد: المغول فى التاريخ، ج١، ص: ٢٦٠.

(٥) الأعمش: الطوسي، ص: ٤٤.

وقارن " Nasr, S.H, Islamic studies, Beirut, 1967, P:18 .

سنة ٦٥٦هـ. وذلك بسبب عفونة الهواء، ونزل بقرية بالقرب من بغداد تدعى "وقف" حيث استدعى الخليفة، وقضى عليه فى ذلك اليوم^(١).

والحقيقة التى نراها، أن مسرح الأحداث السياسية فى منطقة الشرق الإسلامى، كان مهيمًا تمامًا لهولاكو كى يقضى على الخلافة العباسية؛ وذلك يرجع فى رأينا لعدة أسباب منها :

(١) امتداد جذور الضعف فى الخلافة العباسية، بسبب سيطرة الفرس أولاً، ثم غلبة الأتراك ثانيًا منذ أن فتح لهم الخليفة المعتصم الباب على مصراعيه، فاستأثروا بالنفوذ، وطفخوا على سلطان الخلفاء. مما أدى إلى سقوط هيبة الخلافة وتفكك الروابط التى كانت تربط مركز الخلافة بالأمصار المختلفة، بحيث وجدنا دولاً عديدة وإمارات مستقلة فى قلب الخلافة، وعلى أطراف مناطقها^(٢).

وفى هذا يقول د. فيليب حتى وزملاؤه: "مثل الخلافة فى ذلك، مثل الإمبراطورية الرومانية الغربية من قبل. وقد أصبحت كعليل على فراش الموت، فانتهاز اللصوص فرصة مرضه للإجهاز عليه، والقبض على ميراثه"^(٣).

(٢) غرق الخليفة المستعصم بالله فى اللهو، غير مدرك لجسامة الخطر الذى يقترب منه. ومما اشتهر عنه أنه كتب إلى بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل، يطلب منه جماعة من ذوى الطرب. وفى تلك الحال وصل رسول هولاكو يطلب منه منجنقات وآلات الحصار، فقال بدر الدين: انظروا إلى المطلوبين وابكوا على الإسلام وأهله^(٤).

(٣) الفوضى المذهبية فى بغداد بسبب الفتن بين أهل السنة والشيعة، وذلك لأن المنافسات بين السنة والشيعة فى بغداد تكررت فى أواخر الدولة، فلا تمضى

(١) الصياد: المغول فى التاريخ، ج١، ص: ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص: ٢٤٩، ٢٥٠.

(٣) د. فيليب حتى، د. إدوارد جرجس، د. جبرائيل جبور: تاريخ العرب، دار الكشاف، بيروت، ١٩٥٠م، ج٢، ص: ٥٨٠.

(٤) الصياد: المغول فى التاريخ، ج١، ص: ٢٥١.

سنة لا يقع فيها بين الطوائفتين قتال تتوسط الحكومة في إصلاحه. ربما أن الحكومة سنية فالضغط كان يقع غالباً على الشيعة، وكانوا يقيمون معاً في الكرخ ببغداد، وهم صابرون على ما يكابدونه من الاضطهاد. فاتفق وقوع فتنة بين السنة والشيعة كالعادة، وكان للخليفة ولد اسمه أبو بكر شديد العصبية على الشيعة، فاستعان بقائد الجند (الدوادر) وأمر العسكر أن يفتكوا بالشيعة، فهجموا على الكرخ وهتكوا النساء وركبوا منهن الفواحش^(١).

(٤) خضوع المنطقة من إيران حتى حدود العراق تحت قبضة هولاكو، مما أدى إلى ازدياد الخلافة سوءاً واضطراباً. ووقع الخليفة المستعصم لضعفه فريسة الخلافات في الرأي بين وزيره ابن العلقمي ودواداره^(٢).

ويمكن القول، إن موقف ابن العلقمي لم يكن سليماً على الإطلاق، كما أن موقف الطوسي اتسم بالسلبية تجاه سقوط بغداد. ونحن لانستطيع أن نحملهما التبعة كلها، بل نشرك معهما الخليفة المستعصم ذلك الرجل الضعيف اللاهي الذي كان يجلس على عرش الخلافة ببغداد، ورجال حاشيته الآخرين، كما سبق أن بينا في شرح الأوضاع التي كانت قائمة في بغداد إبان غزو المغول.

ويستمر الطوسي بعد ذلك في الجانب المغولي مضمراً في نفسه محاولة إنقاذ التراث الإسلامي الذي ضاع بسقوط بغداد قلب الخلافة الإسلامية، محاولاً إقناع هولاكو بالإصلاح إلى أن سلمه الأوقاف والتفتيش على شئون البلاد. فتفقد الطوسي أحوال البلاد وحاول إصلاحها.

وقد تم للطوسي الإصلاح الأكبر عندما أقنع هولاكو ببناء مرصد بمراغة، واجتهد كثيراً في جمع الكتب من أنحاء العراق، حتى استطاع تأسيس مكتبة ضخمة احتوت على شتى العلوم وخاصة الفلسفة.

واستمر الحال على هذا الوضع إلى أن مات هولاكو في ربيع الأول سنة ٦٦٣هـ^(٣)؛ وتولى زعامة المغول بعد ذلك ابنه أبا قاخان، الذي استمع كثيراً

(١) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج ٢، ص: ٥١٢.

(٢) د. عبد الكريم: المغول والمماليك، ص: ٣٩.

(٣) انظر: ابن الفوطي: الحوادث، ص: ٣٥٣. ابن العبري: مختصر تاريخ الدول، ص: ٤٩٧. ألنوميلي: العلم عند العرب، ص: ٢٩٢.

لنصائح الطوسي بتحسين الوضع العام في العراق^(١). حتى وافق عليها سنة ٦٧٢هـ، وبعدها بدأ السلطان والطوسي في تصفح أحوال البلاد. ثم عاد السلطان ومعه قواده وحاشيته إلى مراغة في نهاية سنة ٦٧٢هـ^(٢).

أما الطوسي، فإنه أقام في بغداد وتصفح أحوال الأوقاف وقرر قواعدها ونظمها وأصلحها بعد اختلالها، وأشرف على أحوال الفقهاء والمدرسين والصوفية^(٣). واستمر الحال على هذا الوضع إلى أن يأس الطوسي من عجزه عن إنقاذ بغداد، إلى أن مات في سنة ٦٧٢هـ، كما سبق أن ذكرنا .

أثر المغول وسقوط الخلافة في بغداد :

كان لسقوط بغداد آثار واضحة، أهمها زوال الخلافة العباسية، وإقامتها بمصر؛ فلقد حاول المماليك إضفاء "الشرعية" على ولايتهم، وحاولوا أن يجعلوا من القاهرة مقراً للخلافة؛ فبايعوا المستنصر بالله سنة ٦٥٩هـ، وضرب اسمه على السكة وكتبت بيعته إلى الآفاق. ويرى المؤرخون أن هذه البيعة "بيعة رمزية" ليس إلا، فلم يكن للخليفة من حظ سوى أن يقال له : أمير المؤمنين^(٤) .

وإلى جانب سقوط الخلافة العباسية، كانت هناك عدة تغييرات في المحيط الثقافي والاجتماعي آنذاك، حتى أن الأضرار التي نجمت عن غزو المغول بلغت حدًا بدا معه بقاء الإسلام نفسه في خطر^(٥). فقد ثارت ثائرة المسيحيين النساطرة منهم واليعاقبة -الذين كانوا لا يزالون كثيرى العدد وخصوصاً في شمال البلاد، وكذلك في بغداد؛ وكذلك الشيعة الذين كانوا يعيشون بصورة رئيسية في

(١) الأعمش: الطوسي، ص: ٥٠ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٥٢ .

(٣) ابن الفوطى: الحوادث، ص: ٣٧٦ .

(٤) د. محمد يوسف موسى: ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة، (أعلام العرب)، ص: ١٩-٢٠. وانظر:

د. فتحة النبراوى: تطور الفكر السياسى فى الإسلام، ج٢، ص: ٤٠٠ .

(٥) شاخنت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة: د. حسين مؤنس، إحسان صلقى العمدة، مراجعة: د.

فؤاد زكريا. (عالم المعرفة - العدد ١٠، سنة ١٩٧٨ م، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب -

الكويت) ج١، ص: ٢٨٣ .

الجنوب. وقد أطلق هولاء كو لجنوده وسواهم حرية التصرف ضد جميع أهل السنة من المسلمين؛ فقد كان هولاء كو نفسه متأثرًا بالمسيحية ومتعاطفًا مع المسيحيين ضد المسلمين، بواسطة تأثير زوجته دوقوز خاتون^(١)؛ فلم يتعرض للمسيحيين في أثناء تدمير بغداد^(٢)، كما لم يتعرض للشيعة بتأثير الطوسي. وهكذا استطاع المسيحيون أن يعيدوا بناء كنائسهم، والشيعة مساجدهم وأن يعقدوا احتفالاتهم ومواكبهم الدينية العامة. وقد اختار الشيعة نقيب الأشراف ليكون ممثلًا لهم ولمصالحهم أمام السلطات^(٣).

ويرى بارتولد، أن الزعم بأن الحياة المدنية لم تدم إلا في البلاد التي نجحت من هجمات المغول زعم خاطيء^(٤). فالحقيقة أن نتيجة استيلاء المغول لم تكن سيئة إلى هذا الحد، وذلك لعدة أسباب، أولها: أن هؤلاء الفاتحين لم يستوطنوا هذه البلاد، كذلك: فقد اصطحب ملوك المغول مع قواتهم العسكرية عددًا من المستشارين المدنيين بهدف الاستعانة بهم في الشؤون الإدارية والتعمير. فبعد استقرار المغول في بلاد فارس، لم يكتفوا بإصلاح المدن المخربة فحسب، بل أيضًا قاموا بإنشاء مدن جديدة كمدينة السلطانية بين تبريز وطهران.

وإن كنا قد أوردنا رأى بارتولد، فيما يتعلق بمظاهر التقدم والإصلاح في عهد المغول. فنحن لانوافقه تمامًا فيما يذهب إليه، إذ يُذكر للمغول إغراقهم مكتبة بغداد. وإشاعة الفوضى والقتل في ديار المسلمين، حتى استقرت الأمور في يد سلاطين المماليك بمصر.

وأما من الناحية الثقافية، فإن هولاء كو الذى أسس مرصد المراغة العظيم ومكتبته النفيسة، ذلك المرصد الذى عمل على استمرارية التراث الإسلامى. أضف

(١) انظر: برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ص: ٤٧. ألدوميللى: العلم عند العرب، ص: ٢٩١.

(٢) حول تدمير المغول لبغداد، انظر: دونالد ولير: إيران ماضيها وحاضرها، ص: ٦٦. دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) برتولد شبولر: العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ص: ٤٧.

(٤) بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص: ١٢٧ وما بعدها.

إلى ذلك - كما يرى د. عمر فروخ - اتساع العمل الصحيح فى عهد المغول فى مجال الرياضيات والفلك والطب^(١) .

ويمكن القول، إن النهضة الثقافية فى عهد المغول قامت على أنقاض التراث الإسلامى الذى تعرض للنهب والحرق والغرق ... وفى هذا يقول سيدىو: "فحرقوا بعض المخطوطات الثمينة التى وجدوها فى المكتبات والمدارس، وألقوا بعضها الآخر فى نهر دجلة، فأصبحت مياهه سوداء من مدادها"^(٢) .

هذا إلى جانب، أن الهدف الحقيقى لتفكير هولاء فى إقامة مرصد المراغة هو تشجيع قراءة الطوابع التى كانت تهمه بالدرجة الأولى ثم أن العلماء الكثرين الذين تدين لهم المراغة بشهرتها وعلى رأسهم "الطوسى"، نبغوا فى جو آخر يختلف عن ذلك^(٣) .

ويمكن القول بوجه عام، إن التأثير الهدام، الذى تركه المغول لم يكن الشعور به ثقافياً، إلا عند الجيل الذى أصيب به مباشرة، والذى كان قد نشأ فعلاً. ولكن الشعور به كان شديداً وجديداً عند الجيل الذى كان فى دور النمو بعد، وعند الأجيال الملاحقة أيضاً^(٤) .

ثالثاً: شيوخه وتلاميذه :

حصل الطوسى العديد من فنون الثقافة فى عصره، فقد نشأ نشأة علمية وطلب العلم منذ وقت مبكر، حيث كان والده من كبار أئمة الشيعة، فتلقن عن أبيه العلوم والفنون المتنوعة .

وقد تكونت شخصية الطوسى العلمية فى الفقه والأصول والمنطق والحكمة بحسب الأسلوب الأعجمى الفارسى، الذى يجمع العلوم المختلفة بالترقى فى درجاتها المتقابلة، وتحقيق بعضها ببعض تحقيقاً يهدف إلى تكوين الملكة العامة

(١) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص: ٥٤٩ .

(٢) انظر: سيدىو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٣. وانظر أيضاً: د. عبد الكريم: المغول والمماليك، ص: ٤٦، ٤٧ .

(٣) ألدوميللى: العلم عند العرب، ص: ٢٩٠ .

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

منصرفه بالحصيل والمحصيل والمنسجحة وساحت في العبد على سنة وحدد.
وتحرير قوالها التعبيرية على منهج متحد وأسلوب مضطرب^(١).

وإذا كان الطوسي قد نشأ على هذا النحو، فهو يعد وارثاً لإمامة العلوم عن
آبائه الذين لقنوه إياه. "فهذه" بورد. محمد بن الحسن الطوسي^(١٢). ما يختص به بنا
فحسب، بل تلميذاً درس عليه المبادئ العامة للفكر الإسلامى. وقد شاركه هذه
المهمة، خاله فاضل بابا، المعروف بأفضل الكاشى، الحكيم الفيلسوف^(١٣). فلا
غربة إذن أن يكون الطوسي سليل العلماء على شاكلة آبائه فى العلم.

وكذلك عاصر الطوسي العديد من المشاهير في مختلف فروع العلم؛ ومما لا شك فيه أنه قد استفاد من دروسه معهم الكثير. ومن هؤلاء العلماء الذين تتلمذ عليهم الطوسي :

(*) الشيخ معين الدين المصري :

• وهو الشيخ معين الدين سالم بن بدران بن علي المازني المصري، كان عالماً فقيهاً، مشاركاً في بعض العلوم^(٤). وهو أستاذ الطوسي ومعلمه في الفقه، وقد أجازته سنة ٦١٩ هـ = ١٢٢٢ م، وهذا نص الإجازة :

"قرأ على" الجزء الثالث من كتاب (غنية النزوع إلى علم الأصول والفروع) من أوله إلى آخره، قراءة تفهم وتبين وتأمل. مستبحد عن غوامضه، عالم بفنون جوامعه، وأكثر الجزء الثاني من هذا الكتاب، وهو الكلام في أصول الفقه. الإمام الأجل، العالم الأفاضل الأكمل البارع المتقن المحقق، نصير الملة والدين، وحجبه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر : محمد بن

(١) انظر: محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله، (مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، الكتاب الثالث عشر، مايو ١٩٧٠م) ص: ٩١.

(٢) لم نجد أحدًا من المؤرخين يترجم لهذا الوالد، الذي لم يعرف التاريخ ولادته أو وفاته .

(٣) الأعمش: الطوسي، ص: ٦٠. وانظر: كحالة: معجم المؤلفين، ج ١١، ص. ١٥٥

وقارن: هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ٢٥٣.

(٤) انظر: كحالة: معجم المؤلفين، جـ ٤، ص: ٢٠٢. البحراني: لؤلؤة البحرين، هامش ص: ٢٤٧،

محمد ابن الحسن الطوسي، زاد الله في علائمه، وأحسن الدفاع عن حورائه. وأذنت له في رواية جميعه عنى، عن السيد الأجل، العالم الأوحده، الطاهر، الزاهد، البارع: عز الدين أبى المكارم حمزة بن على بن زهرة الحسينى. قدس الله روحه، ونور ضريحه. وجميع تصانيفه وجميع تصانيفى ومسموعاتى وقراءاتى وإجازاتى عن مشايخى، ما أذكر أسانيد، وما لم أذكر إذا ثبت ذلك عنده، وما لعل أن أصنفه. وهذا خط أضعف خلق الله وأفقرهم إلى عفوه: سالم بن بدران بن على المازنى المصرى، كتبه ثامن عشر جمادى الآخرة سنة تسع وستة ومائة، حامداً لله مصلياً على خير خلقه وآله الطاهرين^(١).

ويمكن القول: إن نص المجلس الذى أوردناه عن الطوسي، والذى يشير فيه إلى أنه قد درس أصول الفقه وقضايا المتعددة، وذلك على الرغم من أنه لم يشر فى النص أنه يقصد بهذا أصول الفقه عن الشيعة، إلا أن الشيخ معين الدين المصرى هو من فقهاء الشيعة. وعلى هذا يكون الطوسي قد درس الفقه وأصوله على مذهب الشيعة.

(*) كمال الدين بن يونس :

وهو كمال الدين أبو عمران موسى بن يونس بن محمد بن منعة، علامة زمانه وأوحد أونه، وقدوة العلماء، وسيد الحكماء، قد أتقن الحكمة، وتميز فى سائر العلوم. وكان عظيمًا فى العلوم الشرعية والفقه^(٢).

ولد كمال الدين فى الموصل سنة ٥٥١هـ = ١١٥٦م. وبعد إتمامه لتعليمه فى بغداد، رجع إلى الموصل لينخرط فى سلك التدريس والتأليف^(٣) فى علم الكلام والفقه والفلسفة، ومختلف العلوم. وقد توفى فى الموصل سنة ٦٤٠هـ =

(١) الشيخ محمد باقر المجلسى: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م، المجلد ٢٥، ج ١٠٤، ص: ٣١، ٣٢. وقارن: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: ٤١٠.

(٣) المرجع السابق، ص: ٤١٢.

١٢٤٢م، بعد أن ترك تأثيراً كبيراً ، ونال شهرة عظيمة^(١) .

يقول ريشر: "وقد كان كمال الدين بن يونس معلماً له تأثير كبير، وكان من بين تلاميذه العديد من كبار المناطق من أمثال: الأبهري، ونصير الدين الطوسي^(٢)....." ومن ثم فإن الطوسي قد تتلمذ لكمال الدين في المنطق .

والشخصية العلمية الشهيرة التي تلقى منها الطوسي، هي شخصية: أبي حامد محمد ابن أبي بكر إبراهيم النيسابوري، المشهور بالشيخ العطار تبعاً للصوفية، وبفريد الدين داماد النيسابوري تبعاً لكتب الشيعة . فقد كان عرفانياً- صوفياً ، وله باع طويل في الفلسفة القائمة على الغنوص والإشراق^(٣) . وتوجد سلسلة طويلة من الإسناد بين هذا الشيخ وبين ابن سينا، يجب علينا أن نشير إليها هنا، حتى نستطيع وصل معرفة الطوسي بالأصول السينوية؛ وهذه السلسلة هي:

(١) بهمنيار بن المرزبان :

وهو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان أشهر تلاميذ ابن سينا، وأصله من أذربيجان وكان محوسياً ثم أسلم^(٤) . وهو يتكلم بالفارسية لغته الأصلية، فهو لا يجيد العربية^(٥) .

وقد تميز بهمنار بالذكاء الحاد والفطنة^(٦)، حتى تعجب الشيخ الرئيس من

(١) ريشر: تطور المنطق العربي، ص: ٤٢٢ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٤٢٤ .

(٣) الأعمش: الطوسي، ص: ٦١ . ومن المعروف أن أتباع الأفلاطونية المحدثة في الإسلام، هم الذين جمعوا التفكير الفلسفي إلى التجربة الروحية، وهم يعلنون في سلسلة طويلة من الإسناد تعود في الأصل إلى هرمس. (انظر: كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ١٩٩، ٢٠٠) .

(٤) انظر: شمس الدين الشهرزدي: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مخطوط مكتبة الفاتح برقم ٤٥١٦ . ورقة رقم ٢٠٧ . الخوانساري: روضات الجنات، ج٢، ص: ١٥٧ . د. فتح الله خليف: بهمنيار المرزبان، (ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني، تصدير د. إبراهيم مذكور. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م)، ج١، ص: ١٠٣٩ . ابن سينا: التعليقات، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، (مقدمة التحقيق)، ص: ٧ .

(٥) الخوانساري: روضات الجنات، ج٢، ص: ١٥٧ .

(٦) د. جعفر آل ياسين: فليسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، عام ١٩٨٤م، ص: ٣٧ .

فطائته وحسن قريحته، فطلب منه الملازمة على بابه إلى أن بلغ ما بلغ^(١) .

يقول ابن سينا في وصف بهمنار: "هو لي كالولد بل أحب، وقد علمته وأدبته، بلغت به المنزلة التي بلغها. فما كان له في ذلك آخر يقوم مقامى^(٢)". وقد كان ابن سينا يلقبه بـ "الكيا" أى الرئيس أو المقدم، بينما اعتاد أن يلقب سائر تلاميذه بلقب الققيه أو الحكيم^(٣) .

وقد وصف بهمنار مجلس درس الشيخ الرئيس، بقوله: "حضرت أنا وجماعة من تلامذة شيخنا الرئيس، بكرة سبت مجلس درسه الشريف. فاتفق أن يظهر منا في ذلك اليوم فتور عن إدراك ما كان يحققه الشيخ، فقال لنا: كأنكم صرفتم بارحتكم في التعطيل؛ فقلنا: نعم كنا أمس مع جمع من الرفقة في نزهة، فلم يتيسر لنا مطالعة الدرس ومراجعة ما كنا فيه.. فلما سمع ذلك الشيخ تنفس الصعداء وفاضت عيناه بالدموع، وقال إنما أسقى على أن اللاعب بالحبال قد يبلغ أمره في لعبه الذى هو من الملكات الجسمانية، إلى حيث يتحير في غرابة عمله عقول ألف ألف عاقل، ولكنكم لما لم يكن عندكم للحكمة والمعارف الحقة مقدار ومنزلة، آثرتم البطالة واللهم على اكتساب العلم والفضيلة، فلم تقدروا على أن تنزلوا الملكة الروحانية من أنفسكم منزلة يتحير فيها جهلة الزمان"^(٤).

وقد لازم بهمنار أستاذه في مجالس الدرس في أثناء توليه الوزارة لشمس الدولة الديلمي البويهى بهمذان سنة ٤٠٤هـ إلى ٤١٢هـ، ثم فرقت بينهما الحروب وأزعجتتهما الفتن، فاضطرب نظام اجتماعهما ولكن لم تنقطع بينهما الصلات^(٥) .

ويتفق مذهب بهمنار في جملته مع مذهب أستاذه تمام الاتفاق، ولكن الهيولى تبلو عند بهمنار مسلوقة بعض جوهريتها، وهى باعتبارها إمكان الوجود

(١) الخوانسارى: روضات الجنات، ج٢، ص: ١٥٧ .

(٢) جعفر آل ياسين : فليسوف عالم، ص: ٣٧ .

(٣) د. فتح الله خليف: بهمنار، ص: ١٠٣٩ .

(٤) الخوانسارى: روضات الجنات، ج٢، ص: ١٥٨، ١٥٩ .

(٥) د. فتح الله خليف: بهمنار، ص: ١٠٣٩ . وانظر: جعفر آل ياسين : فليسوف عالم، ص: ٣٧ .

لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنيًا^(١) .

يقول بهمينار: "المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وبعد وجوده لا يستغنى عنها، وإلا يصير لو استغنى عنها بعد وجوده واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكنًا ومحتاجًا إلى العلة . والحدوث لا يفيد الوجود المعلول الواجبية بذاته، فإن الحدوث أيضًا هذه صفته . وبالجملة لا تأثير للفاعل في الحدوث ، أى فى سبق العلم ، أى فى كون مثل هذا الوجود مسبوق بعدم، بل هذا له من ذاته، وما له من ذاته ، فلا سبب له"^(٢) .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا تمام الاتفاق، كما يتفق معه مذهب بهمينار فى العالم وفى النفوس . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل، كعقول الأفلاك المتكثرة بالأشخاص، فهو أبدى، والوجود إذا صار بالفعل استحال أن ينعدم، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان . والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذواتها، وليست الإرادة عند بهمينار سوى معرفة المرید لما يلزم عن ذاته، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هى فى إدراكها لذاتها^(٣) .

ومن كلماته وأقواله التى أوردها بعض مؤرخى عصره، مثل الشهرورزى، قوله: "العقل أنيس فى الغربّة . واللغات شفاء لا يعقبها داء وصحة لا يلزمها سقم . من تعلم العلوم العقلية ولم يتخلق بأخلاق أربابها كان جاهلاً بحقائق العلوم . كل حكيم طلب زيادة على حاجته من المال، فليس له علم الحكمة، وليس له فوقها . وأعلم أنه لا بد من المقدور"^(٤) .

ومن مؤلفات بهمينار^(٥):

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ص: ٢١٠ .

(٢) د. حسام الدين الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م، ص: ٨٢ .

(٣) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ص: ٢١١ .

(٤) الشهرورزى: نزهة الأرواح، ورقة ٢٠٧ .

(٥) انظر : الخوانسارى : روضات الجنات ، ج٢، ص : ١٥٧ . الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، هامش ص: ٨٢، ٨٣ . ابن سينا : التعليقات ، (مقدمة التحقيق) ص : ٧ ، ٨ .

- رسالة في مراتب الموجودات:

وتوجد منها نسخة خطية في مكتبة ليدن برقم ١٤٨٢ (٣) .

- رسالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة:

وتوجد منها نسخة خطية في مكتبة ليدن برقم ١٤٨٤ . وقد طبعت بالقاهرة سنة ١٣٢٩ هـ في مطبعة كردستان العلمية.

وقد نشر بوبر Poper هاتين الرسالتين تحت عنوان:

Bahmanyar ben El-Marzuban., der Persische Aristoteliker aus Avicennas schule, Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm, arabisch und deutsch mit Anmerkungen. Leipzig, 1851.

- يوجد مستخلص من رسائله مع ابن سينا في مخطوط في مكتبة ليدن رقم ١٤٨٥، وبودلى ١: ٤٥٦، وأمروزيانا ١٣٢٠ .

- التحصيل:

وقد ألف بهمينار هذا الكتاب لخاله أبى منصور بهرام بن خورشيد بن برديار الجوسى. وهو عرض لمذهب ابن سينا كما عرضه هذا فى كتابه دانش نامه علائى، فى ثلاث مقالات:

(أ) المنطق . (ب) ما بعد الطبيعة. (ج) فى الموجودات.

وتوجد من هذا الكتاب النسخ الخطية الآتية :

- نسخة فى مكتبة ليدن برقم ١٤٨٢ (٤) .

- نسخة فى المتحف البريطانى برقم ٩٧٨ .

- نسخة فى الفاتيكان برقم ١٤١٠ .

- نسخة فى بيروت برقم ٣٨٠ .

- نسخة فى طهران ١: ٢٨، ٢: ١١١ .

- نسخة فى مكتبة آصفية برقم ٣: ٤٨٨ (٣٧٣-٣٧٢) .

- نسخة فى مكتبة رامفور برقم ٣٧٩ (١١٧) .

- نسخة فى مكتبة بنكيبور برقم ٢١ : ٢٢٢٠ يتنا .

- نسخة فى مكتبة يتنا برقم ١ : ٢٠٩ (١٠٦٢) .

وقد طبع هذا الكتاب فى القاهرة سنة ١٣٢٩هـ .

وقد عاش بهمينار بعد شيخه ثلاثين سنة، ومات فى سنة ٤٥٨هـ، أو فى سنة ٤٣٠هـ، كما ذكر بروكلمان^(١) .

(٢) أبو العباس اللوكرى:

وهو أبو العباس الفضل بن محمد اللوكرى، نسبة إلى لوكَرَ (بالفتح ثم السكون وفتح الكاف والراء)، وهى قرية كانت كبيرة على نهر مرو قرب بنج ده مقابلة لقرية يقال لها "بَرَكْدَز لوكَرَ" على شرقى النهر، وبركدز على غربيه، ولم يبق من لوكَرَ غير منارة قائمة وخراب كثير يدل على أنها كانت مدينة رأيتها فى سنة ٦١٦هـ، وقد خربت بطرق العساكر لها، فإنها على طريق هراة، وبنج ده من مرو^(٢) .

يقول عنه البيهقى إنه: "كان تلميذ بهمينار، وبهمنيار تلميذ أبى على. ومن الأديب أبى العباس انتشرت علوم الحكمة بخراسان؛ وكان عالماً بأجزاء علوم الحكمة دقيقها وجليلها"^(٣) .

ومن كلماته وأقواله، قوله: "يُست من زيادة فى علمى ومعرفتى، فلا زيادة لى على ما حصلت وصرت عاجزاً بسبب الضعف وعدم البصر واشتقت إلى العقبى. خلنى وربى فإن شفانى فله الأمر وإن أماتنى فله الحكم، فأما لاأختار إلا ما أختاره الله تعالى"^(٤) .

(١) انظر: الشهرزى: نزهة الأرواح، ورقة ٢٠٧. الخوانسارى: روضات الجنات، ج٢، ص: ١٦١.

ابن سينا: التعليقات، (مقدمة التحقيق)، ص: ٧. د. فتح الله خليف: بهمينار، ص: ١٠٣٩. د. جعفر: فليسوف عالم، ص: ٣٨.

(٢) ابن سينا: التعليقات، (مقدمة التحقيق)، ص: ٨. البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق: محمد كرد على. مطبعة الشرقى، دمشق، ١٩٤٦م. هامش ص: ١٢٦.

(٣) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، ص: ١٢٦. الشهرزى: نزهة الأرواح، ورقة ٢١٣.

(٤) الشهرزى: نزهة الأرواح، ورقة ٢١٤.

ومن حكمه: "العلم يعلى الهمة، ويفيد المحاسن، ويسط اللسان. وجنب كرامتك الأدنياء والسفلة. لا تنتفع بمشورة من لا تجربة له. ونقل المسرور إلى غير سروره، أهون من نقل المهموم إلى غير همه، وقد أحسن إليك من لا يسىء الظن بك"^(١).

ومن مؤلفات اللوكري^(٢):

بيان الحق وضمان الصدق:

وتوجد منه نسخة خطية في المكتبة الأهلية بباريس، برقم ٥٩٠٠ عربى. وهو فى الطبيعيات وينقسم إلى خمسة فصول ويعتمد فيها اللوكري على كتاب "السماع الطبيعى" لأرسطو، كما لخصه وعرضه ابن سينا.

وله قصيدة شعر مع شرح بالفارسية، ورسائله أخرى وتعليقات ومختصرات وديوان شعر بالعربية. ولم تذكر لنا المصادر التاريخية تاريخ حياته ولا تاريخ وفاته.

(٣) أفضل الدين الغيلانى:

وهو من تلامذة اللوكري، ولم تعطنا المصادر التاريخية أية إشارة عنه وإن كنا نعرف بعض أفكاره، ومنها محاولته نقد تعريف أرسطو للزمان بأنه مقدار الحركة. وقد لخص هذا النقد فخر الدين الرازى فى كتاب المحصل، ولقبه عندما ذكره بالإمام، ودعا له بالرحمة، مما يدل على قرب عهده بالزمان الذى كتب فى الرازى كتاب المحصل^(٣).

(٤) صدر الدين السرخسى:

وهو أبو على محمد بن على ابن الحارثان السرخسى، كان كثير الترحال والسياحة متطلباً للحكمة البالغة، وله مشاركة طيبة فى اللغة والأدب. وقد ورد

(١) البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، ص: ١٢٧.

(٢) انظر: ابن سينا: التعليقات، (مقدمة التحقيق)، ص: ٨. البيهقى: تاريخ حكماء الإسلام، ص: ١٢٧.

(٣) محمد محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢م) ص: ٥٦.

بغداد وأقام بها مدة في المدرسة النظامية؛ وتردد إلى أبي منصور الجوالقي، وعباد إلى سرخس؛ ثم ذكر أنه توفي في أحد الربيعين سنة ٥٤٥ هـ. ويقال إن له مؤلفات كثيرة في الحكمة والمساحة والحساب^(١).

ويذكر لنا البيهقي أنه "قد جرى بيني وبينه كلام في أنه يجب أن يتقدم على التصديق تصوران أو ثلاثة؛ وقال: وقد ذكرت ذلك في كتاب شرح النجاة من تصنيفي"^(٢).

ومن أقواله التي ذكرها الشهروزي، قوله: "الملك الحق القيوم أول فكر العارفين والآخر، لاسفر أحسن من سفر العقل في الملكوت الأعلى. من انطبع في فص خاتم استعدادة نقوش الحقائق، فقد ذاق اللذة القصوى"^(٣).

وهذا الكلام قريب الشبه بكلام لابن سينا في وصيته إلى أبي سعيد ابن الخير الصوفي، حيث قال: "ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره، وليكن مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى، فإذا صارت هذه الحال له ملكة انطبع فيها نقش الملكوت وذاق اللذة القصوى"^(٤).

(٥) فريد الدين داماد النيسابوري :

وهو محمد بن إبراهيم العطار النيسابوري، ويعرف بفريد الدين العطار^(٥). وكلمة عطار معناها بائع العطر، ولكن ميرزا محمد يثبت بأمثلة وجدها في كتابيه خسرونامه وأسرار نامه، أن هذه الكلمة لها معنى أوسع من ذلك. ويقول: إنها أطلقت عليه لأنه كان يتولى الإشراف على دكان لبيع الأدوية حيث كان يزوره المرضى، فيعرضون عليه أنفسهم، فيصف لهم الدواء، ويقوم بنفسه على تركيبه وتحضيره^(٦).

(١) المرجع السابق، ص: ٥٦، ٥٧.

(٢) الشهروزي: نزهة الأرواح، ورقة ٢٢٦.

(٣) المرجع السابق، الورقة نفسها.

(٤) محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، ص: ٥٧.

(٥) كحالة: معجم المؤلفين، ج٨، ص: ٢٠٩.

(٦) إدوارد جرانفيل براون: تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ترجمة: د. إبراهيم أمين الشواربي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٤٥ م. ص: ٦٤٣، ٦٤٤.

ولم تحدد لنا المصادر التاريخية تاريخ ميلاد العطار، والثابت لديهم أنه ولد في نيسابور وأمضى بها ثلاثة عشر عامًا من طفولته، والتزم فيها ضريح الإمام (الرضا). ثم أكثر بعد ذلك من الترحال فزار الري والكوفة ومصر ودمشق ومكة والهند وتركستان، ثم عاد فاستقر في مدينته الأصلية. واشتغل تسعًا وثلاثين سنة من حياته في جمع أشعار الصوفية وأقوالهم، وأبى طوال حياته على حد قوله: (أن يلوث موهبته الشعرية بإنشاد المدائح)^(١).

ولقد تعلم العطار صناعة الطب واتخذ صيدلية ومستشفى للعلاج، وفي آخريات أيامه ألف مثنوية المسمى مظهر العجائب. وقد مدح فيه سيدنا علي والأئمة، فعده أحد الفقهاء رافضياً وكفره، وأثار عليه العوام والمتعصبين حتى ضاقت به الحياة، ولكنه نجح من تلك الفتنة بأعجوبة^(٢).

ويمكن أن يعد الشيخ العطار من كبار شعراء التصوف الإيرانيين، ويتضح من آثاره المنثورة والمنظومة أنه لم يدرس أحوال مشايخ هذه الطريقة ويتعقب أسرارها فحسب، بل قيل إنه انتظم كذلك في سلك هذه الطائفة. كما يتضح من أشعاره أنه كان يعبر أحسن تعبير عما يجول في ضمائر رجال الصوفية وخصوصاً في كتابه "منطق الطير". وبهذه الوسيلة أثرت أفكاره في المتأخرين من بعده واتخذ الصوفية كلامه نموذجهم^(٣).

ومن مؤلفات العطار^(٤):

— بند نامه :

أى كتاب النصيحة، وهو كتاب صغير يحمل مليء بالمواعظ الأخلاقية، وقد طبع أكثر من مرة في بلاد المشرق .

(١) المرجع السابق، ص: ٦٤٤. وقارن: كحالة: معجم المؤلفين، ج٨، ص: ٢٠٩ .

(٢) رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسي، ص: ٧٦ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٧ .

(٤) انظر: كحالة: معجم المؤلفين، ج٨، ص: ٢٠٩. براون: تاريخ الأدب في إيران، ص: ٦٤٣. رضا زادة : تاريخ الأدب الفارسي، ص: ٧٧ .

— منطق الطير:

وهو منظومة رمزية نشرها مع ترجمة فرنسية: جارسان دي تاس في باريس
سنة ١٨٥٧ وسنة ١٨٦٣ .

— تذكرة الأولياء:

وقد نشر الجزء الأول منه نيكلسون في مجموعة من الكتب التاريخية
الفارسية التي يتولى إدوارد براون نشرها. أما الجزء الثاني، فما زال تحت الطبع،
وقد صدره بمقدمة قيمة بالفارسية الأستاذ ميرزا محمد عبد الوهاب القزويني،
معتمداً في كتابتها على معلومات الموثوق بها التي جمعها من آثار الشاعر نفسه .

ولقد اختلفت المصادر التاريخية في تحديد وفاة الشيخ العطار، فالقاضي نور
الله الششتري يجعله في سنة ٥٨٩هـ = ١١٩٣م، وتجعله النسخة القديمة من
فهرست المخطوطات العربية المحفوظة في المتحف البريطاني في سنة ٥٩٧ =
١٢٠٠م. ويحدد دولتشاه تاريخ وفاته بسنة ٦٠٢هـ = ١٢٠٥م. ولكن هذين
التاريخين الأخيرين يتناقضان تماماً مع ما رواه دولتشاه، وقال إن وفاته كانت
على أيدي المغول في أثناء غارتهم على مدينة نيسابور سنة ٦١٩هـ = ١٢٢٩م.
ومع ذلك فإن دولتشاه يذكر تاريخاً آخر يجعل فيه وفاة العطار في سنة ٦١٩هـ =
١٢٢٢م، وهو يتفق في ذلك مع ما ذكره تقي الدين كاشي . أما حاجي خليفة
وأمين أحمد الرازي، فيجعلان وفاته في سنة ٦١٩هـ وسنة ٦٢٧هـ . ويبدو أن
هذا التاريخ الأخير هو أكثر التواريخ قبولاً، ولو أن حاجي خليفة يذكر تاريخاً
آخر لوفاة العطار هو سنة ٦٣٢هـ = ١٢٣٤م^(١) .

ويمكن القول، إن كثيراً من المصادر التاريخية تتفق على اعتبار العطار من
أساتذة الطوسي. فقد قال صاحب "المختصر في ذكر الحكماء اليونانيين
والمليين"^(٢). إن نصير الدين انتقل بعد تحصيله على خاله في طوس إلى نيسابور،

(١) انظر: براون: تاريخ الأدب في إيران، ص: ٦٤٥، ٦٤٦. رضا زادة: تاريخ الأدب الفارسي، ص:

(٢) وهو كتاب مؤلف في أواخر القرن السابع الهجري، وتوجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة

الإسكوريال بمدريد، برقم ٦٣٥ عربي .

ونجت مع فريد الدين داماد (العطار). وكذلك قال أبو القاسم بن نصر البيان الكازروني، وهو من علماء المائة العاشرة في كتابه "سلم السموات": إن ممن يروى المحقق -يعني الطوسي- عنهم، الشيخ فريد الدين داماد النيسابوري، وكذلك قال أمين أحمد الرازي في "هفت إقليم": إن نصير الدين تتلمذ في الفلسفة على فريد الدين داماد، وذكر القاضي نور الله المرعشي: أن نصير الدين تتلمذ في العقلية على فريد الدين داماد^(١).

ويشير الخوانساري في روضاته إلى أن الطوسي قرأ كتاب الإشارات والتبهيئات لابن سينا، على أستاذه فريد الدين بسند يتصل بابن سينا نفسه^(٢).

ولقد اهتمت المصادر التاريخية في ترجمتها للطوسي بوصل شيوخه بسند يتصل بالشيخ الرئيس ابن سينا، وفي هذا يقول الخوانساري: "وقد تتلمذ في المعقولات على أستاذه فريد الدين داماد النيسابوري، عن السيد صدر الدين السرخسي، نسبة إلى بلد يقال لها سرخس. وهو أخذ عن أفضل الدين الغيلاني، من أهل غيلان، وهو تلميذ أبي العباس اللوكرى، نسبة إلى بلاد يقال لها لوكر، واللوكرى من تلامذة بهمينار، وهو من تلامذة الشيخ أبي على الرئيس"^(٣).

وكذلك تتلمذ الطوسي في علم الفقه على عالمين جليلين، وإن كانا في حكم تلاميذه وليس شيوخه، وهما كمال الدين ميثم البحراني وابن المطهر الحلي. أضف إلى ذلك، أن الطوسي قد حضر مجالس المحقق العلامة جعفر الحلي^(٤) (٦٠٢هـ=١٠٢٥م، ٦٧٦هـ=١٢٧٧م) في الحلة، ومما لاشك فيه أنه

(١) انظر: البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٥٠. الخوانساري: روضات الجنات، ج٦، ص: ٣١٤.

محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، ص: ٥٧، ٥٨.

(٢) انظر: الخوانساري: روضات الجنات، ج٦، ص: ٣١٤. محمود الخضيرى: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا، ص: ٥٨.

(٣) انظر: الخوانساري: روضات الجنات، ج٦، ص: ٣١٤. انظر: البحراني: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٥٠.

(٤) انظر: كحالة: معجم المؤلفين، ج٣، ص: ١٣٧. على الخاقاني: شعراء الحلة (أو البابليات)، دار الأندلس، ج١، ص: ٢٠٠-٢٠٩. حاجي خليفة: كشف الظنون، ص: ١٩٢٢. د. كمال مصطفى الشيبى: النزعات الصوفية في التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م، ج٢، ص: ٩٧.

قد استفاد من مناقشاته معه الكثير .

تلاميذ الطوسي:

وأما تلاميذ الطوسي فكثيرون ، بل أننا إذا أضفنا شراحه إلى قائمة تلاميذه،
لكانت هذه القائمة مشتملة على عدد كبير من الشخصيات العلمية . لكننا هنا
سنكتفى بذكر تلامذته المباشرين ، وذلك على النحو التالي :

(*) ميثم البحراني :

وهو كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، المتوفى سنة ٦٧٩هـ
= ١٢٨٠م^(١)؛ برز في مجال الفلسفة إلى الحد الذي أطلق عليه معه وصف
الفيلسوف المحقق والحكيم المدقق^(٢). كما أن الطوسي شهد له بالتبحر في الحكمة
والكلام^(٣).

وقد ذكر الخوانساري: إن شرح ميثم البحراني لكتاب "نهج البلاغة"
يتضمن الفلسفة والتصوف وعلم الكلام^(٤)، كما أشار حيدر بن علي الآملي
المتوفى بعد سنة ٧٩٤هـ = ١٣٩٢م في كتابه "جامع الأسرار" إلى ميثم البحراني
في شرح "نهج البلاغة" وعدّه واحداً من الذين انتقلوا من التفلسف إلى
التصوف^(٥). أضف إلى ذلك أن الدكتور الشيبى يشير مؤخراً إلى أن ميثم
البحراني بدأ كتابه شرح "نهج البلاغة" بداية شبه صوفية، حيث ذكر أن الله
أخذ على الناس الميثاق وأمرهم بأن يعرفوه تشويقاً إلى "ما لآعين رأت ولا أذن

(١) انظر: الخوانساري: روضات الجنات، ج٧، ص: ٢١٦. عباس قمي، فرائد الرضوية، ص: ٦٨٩.

كحالة: معجم المؤلفين، ج١٣، ص: ٥٥. نعمة: فلاسفة الشيعة: حياتهم وآراؤهم، دار مكتبة

الحياة، بيروت، ص: ٥٤٧. الزركلي: الأعلام، ج٨، ص: ٢٩٣.

(٢) انظر: الشيبى: النزعات الصوفية، ج٢، ص: ٨٩. الخوانساري: روضات الجنات، ج٧، ص:

٢١٧. عباس قمي، فرائد الرضوية، ص: ٦٨٩.

(٣) انظر: الخوانساري: روضات الجنات، ج٧، ص: ٢١٧. الشيبى: النزعات الصوفية، ج٢، ص:

٨٩. نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٥٤٧. السيد حسن الصدر: تأسيس لعلوم الإسلام، ص:

٣٩٥.

(٤) الخوانساري: روضات الجنات، ج٧، ص: ٢١٧.

(٥) الشيبى: النزعات الصوفية، ج٢، ص: ٩١.

سمعت ولا خطر على قلب بشر". بالإضافة إلى تلك المسحة الإلهية وترتيب الشرح على القواعد الحقيقية والمباحث اليقينية^(١).

ويمكن القول: إن ميثم البحراني في شرح "نهج البلاغة" قدم لنا نموذجًا ثقافيًا جديدًا ظهر في الفكر الإسلامي منذ القرن السادس الهجري، ألا وهو "الحكمة المتعالية". وذلك من خلال انصهار الفلسفة والتصوف وعلم الكلام في بوتقة شرحه لكتاب "نهج البلاغة".

ومن مؤلفات ميثم البحراني^(٢) ما يلي:

- شرح الثلاثة على نهج البلاغة .
- شرح المائة كلمة للإمام علي (رضي الله عنه) التي جمعها الجاحظ .
- شرح الإشارات : وهي إشارات أستاذه الفيلسوف علي بن سليمان البحراني في الفلسفة .
- كتاب القواعد في علم الكلام : وهو المسمى بقواعد المرام، ألفه في شهر ربيع الأول سنة ٦٧٦ هـ .
- المعراج السماوي .
- البحر الخضم .
- رسالة الوحي والإلهام .
- كتاب النجاة في القيامة في أمر الإمامة .
- كتاب استقصاء النظر في إمامة الأئمة الاثني عشر .
- رسالة في آداب البحث .

(*) ابن المطهر الحلّي :

وهو جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي^(٣)، ولد بالحلة

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص: ٩٢ .

(٢) انظر: نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٥٤٨، ٥٤٩. الزركلي: الأعلام، ج ٨، ص: ٢٩٣، ٢٩٤ .

(٣) انظر: ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة، ج ٩، ص: ٢٦٧. ابن كثير: البداية والنهاية، ج ١٤،

ص: ١٢٩. كحالة: معجم المؤلفين، ج ٣، ص: ٣٠٣. الخوانساري: روضات الجنات، ج

٦، ص: ٣٣٠. ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف -

سنة ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م، وتوفى فيها سنة ٧٢٦هـ = ١٣٢٥م^(١). ويعرف بالعلامة الحلّي (بكسر الحاء وتشديد اللام) نسبة إلى بلده "الحلة بالعراق؛ وكانت الحلة مركز الشيعة زمنًا طويلًا عندما كانت بغداد تحت سلطان الأمراء من السنة^(٢).

وقد نشأ العلامة الحلّي في الحلة، من بيت عريق بالعلم والدين، ومن أسرة عربية صميّة، وفي جو حركة علمية عارمة، يوم كان خاله "نجم الدين المحقق الحلّي" يتولى زعامة العلم في العراق^(٣).

ويعد ابن المطهر الحلّي تلميذًا مقربًا للطوسي، وشارحًا مشاهيرًا لأعماله؛ وقد كتب الطوسي رسالة يُجيب فيها على أسئلة الحلّي المتعلقة بأصل النوق؛ وقد قام الحلّي، بوصفه تلميذًا للطوسي بتعليم العديد من الطلاب^(٤). وكانت كثرة مؤلفاته أعجوبة لكل من عرفه، فقال ابن كثير: "وله التصانيف الكثيرة، يقال تزيد على مائة وعشرين مجلدًا، وعدتها خمسة وخمسون مصنفًا، في الفقه والنحو والأصول والفلسفة والرفض، وغير ذلك من كبار وصغار^(٥).

ومن أهم مؤلفات ابن المطهر ما يلي^(٦):

- العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ، ج٢، ص: ٧١. حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٢٧٠.

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٤، ص: ١٣٠. انظر: ابن تغردى بردى: النجوم الزاهرة، ج٩، ص: ٢٦٧. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، ص: ٢٧٩. العسقلاني: الدرر الكامنة، ج٢، ص: ٧١، ٧٢. حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٢٧١. عفيف الدين اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٣٩هـ، ج٤، ص: ٢٧٦.

(٢) دوايت: عقيدة الشيعة، ص: ٢٩٥.

(٣) نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٢٤٢.

(٤) انظر: ريشر: تطور المنطق العربي، ص: ٤٧٣، ٤٧٤. عباس العزاوي: تاريخ علم الفلك، ص: ٨١.

(٥) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٤، ص: ١٢٩. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، ص: ٢٧٩.

(٦) انظر: Brockelmann: Geschichte der arabischen litteratur, S, 2, P: 206-209.

كحالة: معجم المؤلفين، ج٣، ص: ٣٠٣. دوايت: عقيدة الشريعة، ص: ٢٩٥، ٢٩٦. نعمة:

فلاسفة الشيعة، ص: ٢٤٨-٢٥٣. سرقيس: معجم المطبوعات، ج١، ص: ٢٤٠، ٢٤١.

- كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين:

وقد بحث ابن المطهر الحلي في هذا الكتاب موضوعات التشيع وتطرق إلى العلم، وجعل علياً رأساً لكل فروع المعرفة؛ وتطرق إلى التصوف، وذكر أن جميع الصوفية وأرباب الإرشادات الحقيقية بسندون الخبقة إليه. ويزاد ابن المطهر على ذلك بإشارته إلى الفترة ورجوعها إلى علي أيضاً. وقد هاجم ابن المطهر التصوف من الزاوية المعتادة: الحلول والاتحاد وسقوط التكالييف والرقص والغناء^(١).

- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة:

وهو يتألف من عشرة فصول؛ وقد أضيف إليها فصل آخر، وهو الباب الحادى عشر من أصول الدين، ترجم للإنجليزية وطبعته الجمعية الآسيوية الملكية مؤخراً.

ويذكر ابن كثير أن الحلي في هذا الكتاب "خبط فيه المعقول والمنقول، ولم يدر كيف يتوجه، إذ خرج عن الاستقامة. وقد انتدب في الرد عليه ابن تيمية في مجلدات، أتى فيها بما يبهر العقول من الأشياء المليحة الحسنة"^(٢).

- منهاج الصلاح في اختصار المصباح.

- منهاج اليقين في أصول الدين.

- تذكرة الفقهاء.

- منتهى المطلب في الفقه.

- النكت البديعة في تحرير الذريعة.

- نهج الإيمان في تفسير القرآن.

- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال.

- كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد.

(١) الشيبى: النزعات الصوفية، جـ ٢، ص: ١٠٢.

(٢) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، جـ ١٤، ص: ١٢٩، ١٣٠. وقارن: ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ ٩، ص: ٢٦٧.

- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد .
- الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد .
- الأسرار الخفية .
- القواعد والمقاصد .

(*) عبد الكريم بن أحمد بن طاووس:

وهو عبد الكريم بن أحمد بن موسى بن جعفر بن محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن محمد بن طاووس الحسنى^(١). وهو من الشخصيات العلمية الشهيرة من آل طاووس^(٢)؛ كان فقيهاً نسابة، نحويًا عروضيًا، شاعرًا، منشئًا، أديبًا، زاهدًا، عابدًا؛ وكان أوجد زمانه، حائري المولد، حلى المنشأ، بغدادى التحصيل، كاظمى الخاتمة^(٣).

ولد عبد الكريم فى شعبان سنة ٦٤٨هـ = ١٢٥٠م، وتوفى فى شوال سنة ٦٩٣هـ = ١٢٩٤م، وكان عمره، ٤٥ سنة وشهرين وعدة أيام . وقد عرف عنه سمر الأخلاق وحلاوة المعاشرة، وحفظ القرآن فى مدة قصيرة وهو فى العاشرة من عمره. وقد اشتغل بالكتابة واستغنى عن المعلم فى أربعين يومًا، وهو فى الرابعة من عمره^(٤).

ومن مؤلفاته^(٥):

- كتاب الشمل المنظوم فى مصفى العلوم .
- كتاب فرحة الغرى بصرحة العرى .

(١) انظر: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٢، ٢٦٣. كحالة: معجم المؤلفين، ج٥، ص: ٣١٤.
 (٢) وآل طاووس أسرة كبيرة أنتقلت من سورية إلى بغداد ومنها إلى الحلة، وظهر منهم فريق تولى التقاية كما تزعموا العقيدة، فكانوا مراجع للمذهب، وقادة يحفظون الناس من غوائل الأعادى.
 (انظر: على الخاقانى: شعراء الحلة، ج١، ص: ١٥٥).
 (٣) انظر: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٤، ٢٦٥. كحالة: معجم المؤلفين، ج٥، ص: ٣١٤.
 (٤) البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٤، ٢٦٥.
 (٥) انظر: البحرانى: لؤلؤة البحرين، ص: ٢٦٤، ٢٦٥. كحالة: معجم المؤلفين، ج٥، ص: ٣١٤.

وهو كتاب فى تعيين قبر أمير المؤمنين على بن أبى طالب (رضى الله عنه)، بالغرى؛ أقام فيه البراهين الكثيرة الجلية عن أهل البيت رضى الله عنهم على تعيين قبره فى النجف؛ وقد طبع الكتاب فى إيران لأول مرة سنة ١٣١١هـ، ملحقاً بكتاب "مكارم الأخلاق" للطبرسى، كما طبع للمرة الثانية بالمطبعة الحيدرية سنة ١٣٦٨هـ .

(* القزوينى الكاتبى (ديبران):

وهو نجم الدين على بن عمر الكاتبى^(١)، أو دَيْرَان بالفارسية (بفتح الدال وسكون الياء وكسر الباء الموحدة وبعدها راء وألف ونون)؛ القزوينى المنطقى^(٢). ولد سنة ٦٠٠هـ = ١٢٠٣م، وتوفى ٦٧٥هـ = ١٢٧٧م^(٣). درس الفلسفة والعلم على يد الطوسى، حيث كان الكاتبى تلميذاً مقرباً منه^(٤)، وكانت بينهما مراسلات دائمة؛ وتعد هذه المراسلات من أهم الوثائق الفلسفية فى القرن السابع الهجرى، فهى تظهرنا على الموضوعات الفلسفية التى شغلت أذهان الفلاسفة فى هذا القرن، والتى كانت فى إطارها العام تدور حول الإلهيات. وقد كان الكاتبى ضمن علماء مرصد المراغة مدة طويلة من الزمن .

وقد خلف لنا الكاتبى مؤلفات^(٥) شملت مختلف العلوم، منها:

— الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية :

وهى رسالة صغيرة فى المنطق كان لها تأثير كبير فى الشرق، وكانت

(١) انظر: الكتبى: فوات الوفيات، جـ ٣، ص: ٥٦. كحالة: معجم المؤلفين، جـ ٧، ص: ١٥٩.

الدوميللى: العلم عند العرب، ص: ٢٩٨ .

(٢) الكتبى: فوات الوفيات، جـ ٣، ص: ٥٦، ٥٧ .

(٣) المرجع السابق، جـ ٣، ص: ٥٧، وانظر: الموسوى: من السهرودى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت، ص: ٦٧-٨٨ .

(٤) ريشة: تطور المنطق العربى، ص: ٤٥٦ .

(٥) انظر: الكتبى: فوات الوفيات، جـ ٣، ص: ٥٧. كحالة: معجم المؤلفين، جـ ٧، ص: ١٥٩.

الدوميللى: العلم عند العرب، ص: ٢٩٨، ٢٩٩ . ريشة: تطور المنطق العربى، ص: ٤٥٦،

٤٥٧. د. سامى النشار (وآخرون): فهرس مخطوطات المسجد الأحمدي بطنطا، مطبعة جامعة

الإسكندرية، ١٩٦٤م، ص: ٩١.

موضوعًا لعدد لا يحصى من الشروح والخواشي. وهذه الرسالة - كما يرى د. مذكور - أغنى وأهم كثيرًا من كتب أخرى عني بشرحها والتعليق عليها. وتوجد من هذه الرسالة نسخة خطية بالمسجد الأحمدي بطنطا خـ ٥٩٥/٣٤، كتبت سنة ٩٩٧ هـ .

- كتاب عين القواعد في المنطق والحكمة :

وهو كتاب موسوعي ينصب على المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات، والقسم الثاني من هذا الكتاب الخاص بالرياضيات والعلوم الطبيعية، ظهر أيضًا بعنوان: "كتاب حكمة العين". وقد طبع هذا الكتاب في بطرسبورج سنة ١٣١٩ هـ ، بإشراف محمد جان الكرمني، مع شرحه لمحمد مبارك شاه المعروف بميرك البخاري، ومع خواشي السيد الشريف الجرجاني .

- بحر الفوائد في شرح عين القواعد:

وهو شرح للكاتب، وهو موجود في الإسكوريال، ديرينبرج، مخطوطات برقم ٦٦٥ .

- جامع الدقائق في كشف الحقائق:

وهي رسالة تعالج المنطق والطبيعيات والإلهيات .

- المنصص شرح الملخص:

وهو شرح نقدي لكتاب "الملخص" لفخر الدين الرازي .

- المفصل شرح المحصل :

وهو شرح "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين" للرازي .

- شرح كشف الأسرار:

وهو شرح نقدي لكتاب "كشف الأسرار للخوئي .

ومن عاصر الطوسي وتلمذ عليه أيضًا، مجموعة علماء مرصد المراغة. ومن

ثم لم يتوقف أثر الطوسي على إنعاشه للتراث الإسلامي في القرن السابع الهجري فحسب، بل تعدى تأثيره إلى القرن الثامن الهجري ممثلاً في تلامذته وأولاده الثلاثة الذين استخلفهم من بعده على أوقاف العراق. وبذلك ترك الطوسي للتراث الإسلامي آثاراً طيبة، تمثلت فيما أفاد به تلاميذه من علم دونوه بعده؛ وما ترك من مؤلفات فريدة في موضوعها، كان لها أعظم الأثر في تشكيل الفكر الإسلامي، فيما بعد القرن السادس الهجري .

وفي ضوء ما سبق نخلص إلى ثلاث نتائج على النحو التالي:

نتيجة (١):

إن التركيب النفسي وأثر الطفولة والصبا، واحتوائهما على عناصر متعددة لها أثرها الفعال في تطوير مفهوم الفكر وإعطائه سمات واضحة، تتوافق مع العصر الذي كانت تعيشه شخصية فيلسوفنا، أي القرن السابع الهجري .

نتيجة (٢):

إن البحث في الأحوال السياسية للعصر الذي يعيشه الطوسي تعطينا صورة واضحة لمسيرة الحضارة الإسلامية، بالرغم مما صاحب هذه الأحوال من اضطرابات، أثرت في الأحوال الثقافية والاجتماعية.

نتيجة (٣):

إن المؤثرات الفكرية التي أثرت في التكوين الفكري للطوسي، تلقى الضوء على الأصول أو البذور الأولى لفكر هذا الفيلسوف، حتى نتعرف على المزيد من السمات الثقافية لهذا الفيلسوف محور هذا البحث .

وإذا كانت دراستنا في هذا البحث تتجه أساساً إلى تبيان ملامح "الفكر الفلسفي الإسماعيلي" عند الطوسي من خلال انتسابه إلى "قلعة الموت"؛ فما هو الدور الذي قام به الطوسي في "بجال الفكر الفلسفي" في القرن السابع الهجري؟ وما هو أثر الطوسي في تطور "الفكر الفلسفي الإسماعيلي" في هذا القرن؟

ثانيًا: الإسماعيلية: نشأتها.. عقائدها .. فلسفتها:

نشأة الإسماعيلية :

لقد تشبعت الآراء حول تنصيب الإمام في النظام الإسلامي؛ ويبدو أن هذا الخلاف في الرأي قد بدأ بعد وفاة الرسول ﷺ. واستمر الصراع حول الإمامة خلال فترة الخلفاء الراشدين، إلى أن انجلى المواقف تمامًا بعد موقعة صفين^(١) كما نعرف. وكان قد نصب معاوية نفسه للمسلمين، وأخذ البيعة بالقوة أو بالإغراء لابنه يزيد. وبعد ذلك اهتز نظام البيعة ومعه نظام الشورى، وهما الركنان الأساسيان في قيام الدولة الإسلامية .

وإلى حوار هذا الاتجاه الذي يعد غير مطابق لتعاليم الكتاب والسنة، وأعنى بذلك فرض الإمامة بالقوة وبالوراثة في الدولة الأموية، ثم في الدولة العباسية بعدها؛ ظهر اتجاه قوى يرى التمسك بالخلافة وراثيًا في نسل علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم الطالبيون الذين تمثلت دعواهم فيما بعد في عقائد الشيعة الاثنى عشرية، هؤلاء هم الأئمة الذين يعدون أنفسهم من نسل علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ. ودعواهم أنهم أحق بالخلافة من غيرهم من الطامعين فيها، ومن القائمين بأمرها فيما بعد .

ولقد تجمع هؤلاء الطالبيون في العراق، وكان معظم هؤلاء الطالبين من أهل الكوفة^(٢)، فقاموا أولاً باختيار الحسن بن علي، وبعد وفاة الحسن وقع الاختيار على أخيه الحسين^(٣)؛ وهكذا استمرت سلسلة الأئمة . وهنا يحق لنا، أن نتوقف عند جعفر الصادق^(٤) الإمام السادس، وعنده لم

(١) انظر: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م، ص: ١٢٢.

(٢) انظر: محمد جابر عبد العال: حركات الشيعة المتطرفين، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤م. ص: ٨-٢٥.

(٣) حول نص علي بن أبي طالب على استخلاف الحسن والحسين انظر: الشيخ محمد بن يعقوب الكليني: الكافي في أصول الدين، مخطوط دار الكتب المصرية، برقم ٢١٢٢٦، ورقة ٣٣.

(٤) انظر: محمد جواد مغنية: الشيعة في الميزان، دار التعاون، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٦م، ص: ٢٣٢. الموسوي: عقائد الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢م، ج١، ص: ١٦٩.

تكن نزعة التعصب الشيعية قد اشتد لحيها، إذ أن جعفر الصادق نفسه حينما سُئِلَ عما إذا كان يعد نفسه إماماً للشيعية فحسب، نجده يرد على الفور بأنه من أهل البيت وأنه إمام المسلمين جميعاً، فلا تمييز عنده بين شيعة وسنة. ومصادقاً لما يقوله جعفر الصادق نجد أن مالك بن أنس كان تلميذاً له، وأخذ عنه أصول الفقه. ونحن نعرف أن مالك بن أنس هو من كبار أئمة السنة عند المسلمين.

وفي عهد جعفر الصادق تولى عهده الذي سيقوم به من بعده بالإمامة ابنه إسماعيل، وذلك بموافقة ورضى والده جعفر الصادق. ولكن جعفر الصادق حينما سمع بأن فريقاً من الفرس وعلى رأسهم "أبو الخطاب الأسدي"^(١)، كانوا من صحبة ابنه إسماعيل، وأنه تأثر بمقالتهم في "تأليه الأئمة" كما تدعى الباطنية. فأعلن جعفر الصادق سحب موافقته على أن يكون ابنه إسماعيل، هو الإمام السابع من بعده، وعين موسى الكاظم^(٢) ليخلفه في الإمامة من بعده.

ولقد توفي إسماعيل في حياة أبيه وتمسك الفرس من أصدقائه ومريديه أتباع الخطاب، بأن إسماعيل هو الإمام السابع. وبذلك قالت هذه الفرقة بأن الخلافة انتقلت حكماً ونصاً إلى محمد بن إسماعيل الذي يعرف عادةً باسم "محمد المكنوم"، ذلك أن دعوة هذه الفرقة دخلت في مرحلة التكتّم الشديد، وباتت تعرف بالإسماعيلية أو السبعية، وغير ذلك من الأسماء^(٣).

(١) وتنسب إلى أبي الخطاب الأسدي فرقة الخطابية، وهذه الفرقة قالت بالتأويل وتوصلوا عن طريقه إلى تحليل المحارم وأظهروا الإباحات، وقالوا بالتناسخ، وزعموا أن الإيمان سبع درجات كما زعموا أن، الإلهية نور في النبوة والنسبة نور في الإمامة ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار، فأدخلوا بذلك نظرية "النور" الشرقية القديمة في التناسخ. (انظر: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٧٧. وانظر أيضاً: برنارد لويس: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، راجعه وقدم له: د. خليل أحمد خليل، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م. ص: ٧٠-٧٤).

(٢) انظر بي ترجمته: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م، ج ٥، ص: ٣٠٨. الشيخ ابن الصباغ: الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة، مطبعة العدل، النجف، ١٩٥٠م، ص: ٢١٣.

(٣) انظر: الكرمانى: راحة العقل، تحقيق د. مصطفى غالب، دار الأنلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م. (مقدمة التحقيق)، ص: ٢٢. برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ترجمة: خليل أحمد جلول، جاسم محمد الرجب، تقديم: د. عبد العزيز الدوري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص: ١٠٧، ١٠٨.

ويمكن القول: إن الإسماعيلية ظهرت إلى الوجود بتأثير من فرقة الخطابية وفي هذا يقول القمى: "أما الإسماعيلية الخالصة فهم الخطابية^(١)" وإلى جانب ذلك، هناك فرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر الصادق هو محمد بن إسماعيل وقالوا إن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه، فلما توفي قبل أبيه جعل جعفر الصادق الأمر لمحمد بن إسماعيل وكان الحق له، ولا يجوز غير ذلك لأن الإمامة لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين، ولا تكون إلا في الأعقاب. وأصحاب هذه المقالة يسمون المباركية برئيس لهم يقال له المبارك مولى إسماعيل بن جعفر^(٢).

وبذلك فإن المباركية انضمت إلى اتباع الخطابية، ثم تحولوا بعد موت أبي الخطاب إلى محمد بن إسماعيل. وقد افرقت المباركية بعد ذلك إلى عدة فرق منها فرقة "القرامطة" نسبة لحمدان بن الأشعث الملقب بقرمط، وميمون القداح ويشير برنارد لويس إلى الشواهد التاريخية التي تثبت أن ميمون القداح، كان من تلاميذ أبي الخطاب وحواريه^(٣). ومن ثم فإن الإسماعيلية ظهرت إلى الوجود بتأثير من الخطابية والمباركية.

ولقد أخذت الدولة العباسية تطارد محمد بن إسماعيل في كل مكان، ففر هارباً إلى خوزستان ثم إلى الديلم ثم إلى السلمية بالقرب من حمص بسوريا. وقد بدأ بعد الإمام محمد بن إسماعيل دور الستر بالنسبة للأئمة الإسماعيليين، أي أن الأئمة كانوا يختفون في هذا الدور ويتولّدون ويحكمون العالم كله، دون أن يراهم أحد.

واستمر الحال على هذا المنوال إلى أن بدأ دور الظهور، حينما أعلن "أبو عبيد الله المهدي" في المغرب قيام الدولة الفاطمية المهدية، مدعياً أنه أحد أئمتهم. وحينما تولى معد بن تميم (المعز لدين الله الفاطمي) الحكم في المغرب، أرسل

(١) سعد عبد الله خلف الأشعري القمى: المقالات والفرق، تحقيق: د. محمد جواد مشكور، طبعة طهران، ١٩٦٣م، ص ٨١، وانظر: أبو عمر بن عبد العزيز الكشي: معرفة الرجال، بومباي،

١٣١٧هـ، ص: ١٨٩.

(٢) برنارد لويس: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ص: ٨٢.

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٤.

جوهر الصقلي إلى مصر وانتزعها من العباسيين. وأنشأ مدينة القاهرة والجامع الأزهر. وبذلك استقرت الدعوة الإسماعيلية في مصر^(١).

ويمكن القول: إن حركة الخطابية والمباركية التي تفرعت منها حركة القرامطة، قد تداخلتا مع الإسماعيلية ودعاتها ومؤسستها. وبذلك التحمت الدعوة الباطنية كلها بالعقيدة الإسماعيلية، وكان من أثر هذا كله أن ظهرت هرطقة جديدة ودعوة أفرزتها الإسماعيلية من جديد، وهى دعوة الدروز التي ابتدعت تألية "الحاكم بأمر الله"^(٢).

ولقد عاشت مصر والبلاد الإسلامية فترة طويلة تحت سيطرة الدعوة الإسماعيلية، فما عقائد هذه الدولة؟

العقائد الإسماعيلية وفلسفتها:

إن البحث التفصيلي فى العقائد الإسماعيلية من حيث إنه ينتمى إلى مجال الفلسفة، يحدد لنا النطاق الفلسفى لهذا البحث. إلا أننا سنقتصر فى هذه النقطة على معالجة الخطوط الرئيسية من العقائد الإسماعيلية وفلسفتها، وهى الخطوط المتصلة بموقفها الفكرى العام، وذلك من خلال بحث الموضوعات التالية:

(١) مفهوم الإمامة :

تُعَدُّ الإمامة عند الإسماعيلية الركن الأساسى لجميع أركان الدين، وهى الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ونعد الولاية الحامل الأساسى لهذه الدعائم، فإذا قام المسلم بأركان دينه كلها وعصى الإمام أو كذب به، فهو آثم فى معصيته ولا تقبل منه طاعة الله وطاعة الرسول، والولاية هى طاعة الإمام

(١) انظر: محمد حسن الأعظمى: الحقائق عن الشيعة الفاطمية والاثنى عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م. ص: ٥٧، ٥٨.

(٢) انظر: عبد الله النجار: مذهب الدروز والتوحيد، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥م. ص: ١٠٣-١١٠. د. محمد كامل حسين: طائفة الدروز تاريخها وعقائدها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م، ص: ٣٤-٧٤. عارف تامر: الحاكم بأمر الله، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م، ص: ١٠١-١٠٣.

ومعرفته^(١). وقد استدل الإسماعيلية على وجوب معرفة الإمام بحديث قيل إنه للنبي ﷺ وهو: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية"^(٢). "فراحب إقامة الأئمة في الأزمنة لهداية الخلق، ولحفظ الدين"^(٣)

والإسماعيلية يرون من حيث الظاهر أنَّ الأئمة من البشر، وأنهم خلقوا من الطين، ويتعرضون للأمراض والآفات والموت، مثل غيرهم من بني آدم، ولكن في التأويلات الباطنية نجد أن الإمام هو (وجه الله)، و(يد الله) و(جنب الله). وإنه هو الذي يحاسب الناس يوم القيامة، والصراط المستقيم، والذكر الحكيم إلى غير ذلك من الصفات^(٤).

وتقدم لنا الإسماعيلية أدلة لكل صفة من هذه الصفات، فمثلاً يقولون: إن الإنسان لا يُعرف إلا بوجهه، ولما كان الإمام هو الذي يدل العالم على معرفة الله، فبه إذن يعرف الله، فهو وجه الله، أي الذي به يعرف الله؛ وأن اليد هي التي يبطش بها الإنسان ويدافع بها عن نفسه، والإمام هو الذي يدافع عن دين الله ويبطش بأعداء الله، فهو على هذه المثابة يد الله. وهكذا نقول عن بقية الصفات التي خلعوها على الإمام^(٥).

(١) نلاحظ هنا أن ولاية الإمام توجد لدى جميع فرق الشيعة، وليست الإسماعيلية فحسب.

(٢) انظر: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٨٤. د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٠. د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، تاريخها، عقائدها. مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٩م، ص: ١٥٥. د. محمد كامل حسين: ديوان المريد في الدين داعي الدعاة، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩م. (مقدمة التحقيق)، ص: ٦٩-٧١.

(٣) انظر: أبو يعقوب السجستاني: الأفتخار، تحقيق: د. مصطفى غالب، دار الأنطلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٧١. الكرمانى: خزائن الأدلة، تحقيق: د. مصطفى غالب، (ضمن كتاب مجموعة رسائل الكرمانى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م). ص: ٢٠٥.

(٤) انظر: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٨٤. د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٥٦، ١٥٧. د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤١.

(٥) انظر: د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٥٧. د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٨٤، ١٨٥. د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٠، ٤١.

والواقع أن الإسماعيلية قد جعلت الإمامة من أصول الدين، إلى حوار ضرورة وجود الإمام المعصوم عصمة ذاتية، والمنصوص عليه من نسل على بن أبي طالب، على أن يكون النص على الإمام من الإمام الذى سبقه، بحيث تتسلسل الإمامة فى الأعقاب، أى أن ينص الأب على الابن الذى يعرف بما أوتيته من قوة إلهامية، أى أبنائه يستحقها ويكون صاحبها .

ويمكن القول: إن مقامات الإمامة ودرجاتها لم تكن واحدة، بل كانت مختلفة فى فاعليتها وقوتها الروحانية، كما يلى^(١):

(١) الإمام المقيم:

وهو الرتبة وتعد عندهم أعلى مراتب الإمامة وأرفعها، لأن صاحب هذه المرتبة يكون قبل الناطق، وهو الذى يقيمه ويعلمه رسالة النطق .

(٢) الإمام الأساسى:

وهو الإمام القائم بأعمال الرسالة، ويكون إلى جانب الناطق، يعاونه ويساعده على نشر رسالته، ومنه يتسلسل الأئمة المستقرون فى الأدوار الزمنية الصغيرة .

(٣) الإمام المتم:

وهو الذى يتم الرسالة فى نهاية الدور الذى يقوم به سبعة من الأئمة وهو سابعهم، ويتمتع بقوة أئمة دوره بجمعة .

(٤) الإمام المستقر:

صاحب الحق فى توريث الإمامة لولده بموجب النص على الإمام الذى يأتى بعده، وهو يعرف أياً من أبنائه يستحق الإمامة، فينص عليه. ولا يمكن أن يخطئ بحال من الأحوال لتمتعه بالعصمة الذاتية التى منحه إياها الله .

(١) انظر: .غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٥١، ٥٢. د.غالب: مفاتيح المعرفة: مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٨٢م. ص: ١٦٢، ١٦٣.

(٥) الإمام المستودع:

وهو لا يستطيع توريث الإمامة لأحد من ولده، بل يتسلم الإمامة في الظروف بالأدوار الاستثنائية، فتكون وديعة لديه يردها لصاحب الحق فور زوال الفترة.

(٦) الإمام القائم بالقوة:

ويكون ناقصاً في الذات، يحتاج إلى من ينقله من حد القوة إلى حد الفعل .

(٧) الإمام القائم بالفعل:

وهو تام في الذات والفعل كامل .

علي أية حال، فإن الإسماعيلية قالت بوجوب وجود إمام، وهو لديهم صاحب التأويل الباطني الذي يكشف روح الروح، لأنه جوهرها ومعناها الروحي، والصورة الإنسانية التي هي مثال عن الصورة الإلهية، وقيم التوازن بين العبادة العلمية والعملية. وهذا الإمام لديهم موجود في كل عصر وزمان ولا يزال باقياً مرآة صادقة لذات الله ، يرشد ويقود البشرية إلى الصراط المستقيم .

ويمكن القول: إن أنواع تصنيف الأئمة عند الإسماعيلية قد تداخلت فيها عناصر كثيرة: فلسفية وعقدية وتاريخية، بحيث يمكن أن يستجيب بحالات المستر والظهور والتأويل الباطني ...أخ .

وهكذا، أصبحت الإمامة ذات العلم الموروث محور الفكر الإسماعيلي، وقد اتسعت هذه الفكرة، وزودت بكثير من المعاني والصفات بفضل التطور الثقافي والحضاري والسياسي الذي حدث في المحيط الإسلامي. ومن ثم تعرضت فكرة الإمامة للنظر والتأمل في كثير من المعاني والصفات والتجارب من تراث الديانات السماوية وغير السماوية ومن الأفلاطونية المحدثه، والغنوصية وحكمة الشرق الأقصى؛ كما سوف نرى عند الإسماعيلية النزارية في الموت ..

(٢) مفهوم التأويل الباطني:

التأويل بمفهومه الإسماعيلي يختلف اختلافاً كلياً عن التفسير الذي يقوله به علماء الظاهر وعامة الناس، لأن التأويل عند الإسماعيلية هو الرجوع إلى الأصل

لإدراك معاني الموجودات، واستنباط جوهر الحقيقة، ومعناها الروحي الذي يوافق المنطق والعقل السليم^(١).

ولقد استدل الإسماعيليون من القرآن الكريم الآيات التي توجب التأويل، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَحْتَبِكُ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾^(٢). ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾^(٣). ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(٤). وقد أخذ الإسماعيليون قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٥)، دليلاً على وجوب تأويل القرآن الكريم^(٦).

ومن ثم ذهب الإسماعيلية إلى أن لكل شيء ظاهر محسوس وتأويلاً باطنياً لا يعرفه إلا الراسخون في العلم وهم الأئمة^(٧).

وبناءً على ذلك، ترى الإسماعيلية أن كتاب الله المنزل قد سمي بالقرآن لاقتراحه بإمام كل زمان، لأن القرآن الكريم لا ينطق بما فيه، فقرنه الله تعالى بمن ينطق به ويبين غرائبه^(٨). فمن عدل منهم إلى غيرهم سقط عن معرفة ربه، والوقوف على حقيقة دينه ومعالم شرعه^(٩).

(١) د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٣.

(٢) سورة يوسف، آية: ٦.

(٣) سورة يوسف، آية: ٢١.

(٤) سورة الكهف، آية: ٧٨.

(٥) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٦) انظر: د. كامل حسين: ديوان المويد، ص: ٩٩. الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية، ص:

٢٣. الكرمانلي: خزائن الأدلة، ص: ٢٠٧. المويد في الدين الشيرازي: المجالس المويدية،

تلخيص: حاتم بن إبراهيم، تحقيق: د. محمد عبد القادر عبد الناصر، تصدير: د. عبد العزيز

الأهراني، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص: ٢٥٢، ٢٥٣.

(٧) انظر: د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٦٠. الداعي علم الإسلام ثقة الإمام: المجالس

المستنصرية، تحقيق: د. محمد كامل حسين، دار الفكر العربي، المجلس الأول، ص: ٢٦.

(٨) المجالس المستنصرية، المجلس الثاني، ص: ٣٠.

(٩) المجالس المويدية، ص: ٢٨٨.

على أية حال، فإن نظرية التأويل الباطني هي نظرية دينية فلسفية، ويمكن تلخيصها في: "أن الله استودع معاني الدين في مخلوقاته التي تحيط بنا، فيتعين على الإنسان أن يستدل بما في الطبيعة على فهم حقيقة الدين. فالمخلوقات منها ما هو ظاهر ومنها ما هو باطن خفي، والظاهر يدل على الباطن؛ فجسم الإنسان ظاهر يدل على نفسه وباطنه؛ وكذلك كل ما ظهر من العبادة العملية من فرائض إنما يدل على ما يقابله من باطن، لا يعلمه إلا كبار الأئمة وكبار الدعاة^(١) .

(٣) نظرية المثل والممثل:

لقد أوجدت الإسماعيلية استناداً إلى عقيدتهم في الظاهر والباطن نظرية المثل والممثل وجعلوا الظاهر يدل على الباطن، وسموا الباطن ممثلاً والظاهر مثلاً لاعتقادهم بأن الله سبحانه وتعالى خلق أمثالاً وممثلاً. فجسم الإنسان مثل، ونفسه ممثل. وأن هذه الموجودات التي أوجدها الله سبحانه وتعالى، وجعل قوام الحياة بها، من الشمس والقمر والنجوم، لها ذوات قائمة تحمل منها محل المثل، وأن قواها الباطنة التي تؤثر في المصنوعات هي ممثل تلك الأمثال^(٢) .

وبناءً على ذلك، ذهبت الإسماعيلية إلى أن الله سبحانه وتعالى، الذي لا مثل له، قد أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلق الله عليه دينه، وبدينه على وحدانيته^(٣) . لذا اقتضى أن يكون للعالم، بما فيه من روحاني وجسماني، أمثال في عالم الدين في العبادتين العملية والعلمية وتفاعلهما. ففي العالم الأرضي عالم جسماني ظاهر يماثل العالم الروحاني الباطن، فالإمام الذي يوجد في عالم الدين هو مثل السابق الذي يوجد في العالم الروحاني وحجته مثل التالي. وعلى هذه الصورة وجدت كافة الصور الدينية، والروحية مماثلة بعضها لبعض ومطابقة حسب ترتيبها الديني والروحاني، كما أوجدها الله سبحانه وتعالى الذي ضرب الأمثال جملاً وتفصيلاً، ولم يستح سبحانه من صغر المثال إذا بين به ممثلاً، وجعل

(١) انظر: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٨٣. د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٦٣. د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٢. د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٣، ٢١٤.

(٢) انظر: د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٧. د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٢، ٤٣.

(٣) المجالس المؤيدة: ص: ٢٥٣ .

ظاهر القرآن على باطنه دليلاً ليستدل به المؤمن على دينه ومعتقده^(١) .

ولقد أصبحت نظرية المثل والممثل وتطبيقها على كافة الموجودات العلوية والسفلية وتركيب عالم الأجرام والأفلاك، قاعدة تأويلية انطلق منها علماء الإسماعيلية لإثبات عقائدهم في التوحيد وأفكارهم العقلانية. إلى جانب ذلك، فإن هذه النظرية أعطت الدليل الواضح على فلسفة الإسماعيلية، في الإبداع والخلق والعقل والنفوس والمبدأ والمعاد. بالإضافة إلى تطبيق هذه النظرية على تنظيمات الدعوة السرية والعلنية، وتفسير كافة الأمور العقلية غير المحسوسة، بما يقابلها ويمثلها من الأمور المحسوسة^(٢) .

ويمكن القول: إن نظرية المثل والممثل نظرية قديمة ذكرها أفلاطون فيما يسميه بنظرية "المثل"، التي ينص على أن: المثل نموذج الجسم، والمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح له. ومن ثم فإن الإسماعيلية عرفت نظرية أفلاطون في "المثل"، وأسسوا عليها نظريتهم في "المثل والممثل". وبهذه النظرية استطاعوا أن يؤولوا القرآن الكريم تأويلاً يختلف عن تأويل أهل السنة والمعتزلة.

(٤) نظرية الدور :

يرجع الاختلاف بين العقائد الإسماعيلية وأصحابها، إلى ما يعرف بنظرية "الدور". وبحسب هذه النظرية تتجدد الحياة وتتطور، وهي مقسمة إلى ست فترات وعلى رأس كل فترة نبي، وبين كل نبي وآخر أئمة يخلفون النبي في شئون دينهم، وكل دور لاحق ينطوي على كل صفات الدور السابق عليه. وكذلك فإن صفات الأنبياء في كل الفترات واحدة؛ وكذلك أيضاً صفات الأئمة، ويعد إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جميعاً، والأئمة الذين سبقوه أيضاً. ولهذا كان يوصف الإمام الإسماعيلي في الدور الفاطمي، بأنه خليل الله، وكليم الله، والمسيح الذي يحيى الموتى.... إلخ^(٣) .

(١) انظر: د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٧. د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٣.

(٢) د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٢١٨.

(٣) انظر: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٨٩. د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٦٩. د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ١٢٥.

وعلى هذا النحو، فالإسماعيلية يعتقدون أنه قد مرت على النبوة ستة أدوار عظيمة، هي أدوار: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد. ولقد بدأ الدور السابع بظهور محمد بن إسماعيل، وهو القائم أو صاحب الزمان وتظهر على يديه العقيدة الباطنية لأول مرة، ومن ثم يكون الفهم الواقعي للشرية.

يقول إخوان الصفاء: "إن المقصود من تأويل تفجير البحار، هو ظهور علوم الرؤساء السبعة، وما كان مستوراً من شرائعهم ونواميسهم. ولذلك قيل: إن البحار سبعة، وإن البحر السابع هو المحيط، وهو مثل الخاتم للرؤساء، وإن علم الستة ينصب إلى السابع^(١)".

وفيما يلي أسماء الأنبياء الناطقين وأساس كل واحد منهم^(٢) :
الناطق الأساس^(٣)

١- آدم	
٢- نوح	شيث
٣- إبراهيم	سام
٤- موسى	إسماعيل
٥- عيسى	هارون
٦- محمد بن عبد الله	شمعون بطرس
٧- محمد بن إسماعيل	عبد الله بن ميمون القداح وابناه أحمد

على بن أبى طالب وأعقابيه الحسن والحسين، وزين العابدين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وإسماعيل.

(١) إخوان الصفاء: جامعة الجامعة، تحقيق: عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص: ١٢٠.
(٢) د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية في إيران، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٥م، ص: ٢٦، ٢٧.

(٣) الأساس أو الصامت الأول أو الإمام من الصوامت وهم الأئمة السبعة، ولكل صامت أو إمام اثنا عشر حجة أو نقيباً.

ومحمود، وحفيده سعيد الذى عرف
فيما بعد بعبيد الله المهدي، مؤسس
الدولة الفاطمية فى المغرب.

وهنا يجب أن نفرق بين الأدوار الصغيرة والكبيرة، فالدور هو المدة التى
تكون بين كل ناطق وناطق مثل ما بين آدم ونوح، وهذا هو الدور الصغير الذى
يقوم فيه سبعة أئمة. أما الدور الكبير، فيبتدىء من بدء الخليقة، أى منذ وجود
آدم إلى قيام القائم المنتظر الذى يسمى دوره بالدور السابع، فيكون فى الوقت
نفسه متمماً لعدد النطقاء الستة، باعتباره السابع الذى يُنهي الدور الكبير، ويكون
أساساً لدور جديد^(١).

وهكذا نرى أن محور المذهب الإسماعيلى يقوم على العدد سبعة^(٢)، وهم
يستدلون على ذلك بأمور منها : أن الله تعالى خلق النجوم التى بها قوام العالم
سبعة، وجعل أيضاً السموات سبعة والأرض سبعة.

(٥) نظرية العقول العشرة :

لقد تحدث الفلاسفة الإسماعيليون عن وجود الله، فأثبتوا ضرورة وجوده عن
طريق بطلان ليسيته، وضرورة استناد الموجودات واحتياجها إلى موجد، ونفوا
عن الله تعالى الآيسية كما نفوا عنه اليسية. وفى هذا يقول الكرمانى: "ولما
كانت الموجودات بعضها فى وجود مستند إلى بعض، وكان لو كان ذلك البعض
الذى يستند هذا البعض فى وجوده إليه وبه يتعلق وجوده، غير ثابت فى الوجود،
ولا موجوداً، لكان وجود هذا البعض محالاً. فلما ثبت أنه لا وجود لهذا إلا
بذلك، كان منه العلم بأن الذى تنتهى إليه الموجودات التى به توجد، وإليه تستند
وعنه توجد هو الله الذى لا إله إلا هو محال ليسيته، باطل لا هويته، وإذا لو كان
ليساً لكانت الموجودات أيضاً ليساً، فلما كانت الموجودات موجودة كانت
ليسيته باطلة^(٣)".

(١) د. غالب : مفاتيح المعرفة، ص: ١٢٥.

(٢) انظر: السجستاني: الاقتغار، ص: ٧٢، ٧٣.

(٣) الكرمانى: راحة العقل، ص: ١٢٩، ١٣٠.

ويمكن القول: إن الإسماعيليين يطلقون على الله المبدع الأول، والعقل الأول، والمحرك الأول الذى لا يتحرك باعتباره مبدأ لحركة جميع المتحركات فى عالمى العقل والجسم وعلة لوجود الموجودات الكائنة، كالواحد الذى هو أول الأعداد. ويأتى بعده فى ترتيب العقول: العقل الثانى: الذى وجد عن العقل الأول عن طريق الإنبعث، كما أن وجود العقل الأول عن الله عن طريق الإبداع، لذلك أطلق على العقل الثانى اسم المنبعث الأول، كما أطلق على العقل الأول اسم المبدع الأول، والمنبعث الأول. ويسمى فى السنة الإلهية: (القلم). وبموجب هذه النظرية وجد فى عالم العقل من العقول المؤثرة فيما دونها عشرة كان وجود كل منها عن أول لها، ثلاثة منها كلية وسبعة تابعة لها^(١).

ولقد رتب ونظمت هذه العقول العشرة التى توصل الإسماعيلية إلى إيجادها عن طريق الإبداع والانبعث، بالتوازن والتطابق مع مراتب الموجودات ومراتب الدعوة، على النحو التالى^(٢):

- | الحدود العلوية | الحدود السفلية |
|--|----------------|
| ١ - الموجود الأول = العقل الأول = السابق = الفلك الأعلى = الناطق = رتبة التنزيل . | |
| ٢ - الموجود الثانى = العقل الثانى = المنبعث الأول = التالى = الفلك الثانى = الأساسى = رتبة التأويل . | |
| ٣ - الموجود الثالث = العقل الثالث = المنبعث الثانى = الهوى والصورة = فلك زحل = الإمام = رتبة الأمر . | |
| ٤ - الموجود الرابع = العقل الرابع = المنبعث الثالث = فلك المشترى = الباب = رتبة فصل الخطاب . | |
| ٥ - الموجود الخامس = العقل الخامس = المنبعث الرابع = فلك المريخ = الحجة = | |

(١) انظر: د. غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٦-٤٨. د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٥١-٥٦. أبو يعقوب السجستاني: تحفة المستحيين، تحقيق: عارف تامر، (ضمن كتاب ثلاث رسائل إسماعيلية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م) ص: ١٢-٢٠.

(٢) انظر: الكرمانى: راحة العقل، ص: ٢٥٦. د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٤٨. د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ٥٧.

رتبة الحكم فيما كان حقاً أو باطلاً .

٦- الموجود السادس = العقل السادس = المنبعث الخامس = فلك الشمس = داعى البلاغ = رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد .

٧- الموجود السابع = العقل السابع = المنبعث السادس = فلك الزهرة = الداعى المطلق = تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنة .

٨- الموجود الثامن = العقل الثامن = المنبعث السابع = فلك عطارد = الداعى المحدود = تعريف الحدود السفلية والعبادة الباطنة .

٩- الموجود التاسع = العقل التاسع = المنبعث الثامن = فلك القمر = المأذون المطلق = أخذ العهد والميثاق .

١٠- الموجود العاشر = العقل العاشر = المنبعث التاسع = مادون الفلك من الطبائع = المأذون المحدود أو المكاسر = جلب النفس المستجيبة .

وبذلك، فإن استخدام نظرية الفيض عند الإسماعيلية قد اتخذ طابعاً دينياً وعقائدياً خالصاً، بحيث إن هذه العقول التى هى فيوضات من الواحد هى بنفسها التى تخرج عن طريق التأويل، فترمز إلى الإمامة العالمية من حيث إنها هى التى يقوم عليها بناء الوجود. وهنا تتداخل المواقف الإسماعيلية مع المواقف الفلسفية لتقدم لنا صورة عقدية تتطابق مع اتجاهات التصوف الباطنى، التى تتركز فى النهاية فى "نظرية القطب"، أو فى "نظرية الولاية الروحية"، التى عليها مدار الوجود وليس المعرفة الصوفية فحسب .

وبالإضافة إلى هذا، فإن استخدام الإسماعيلية لعالم البرزخ مستقراً مؤقتاً لعمليات التناسخ والقيامات المختلفة، قد سمح للإسماعيلية بأن يطوروا نظريتهم فى قدم العالم وفى الزمان الدورى. إذ أن فكرة الزمان الدورى تفضى فى النهاية إلى إنكار الحشر والمعاد والقيامة الكبرى، وجميع المواعيد التى نصت عليها الأديان السماوية وغيرها. وقد اجتهد الدعاة والمفسرون عند الإسماعيلية فى إعطاء صور رمزية لجميع المواعيد الدينية، وللعقائد الأساسية عند المسلمين كالزكاة والحج والصلاة والصوم.... إلخ، كذلك .

ولهذا، ينبغى أن نحذر من الاسترشاد بصورة الأفلاطونية المحدثة للوجود

عند الإسماعيلية، فهي لا تتطابق تمامًا مع صورتها في الفلسفة الإسلامية، من حيث الهدف والتأويل الرمزي والتفسير الوجودي .

وعلى أية حال، فإن الإسماعيلية قد شكلت فرقة فاقت كل الفرق في إعداداتهم المحكم، وتنظيمها الدقيق المتقن في مجال الفكر الفلسفي. وقد تضمنت الإسماعيلية عدد من العلماء ذوى القدرات الخارقة والعقول الجبارة، قدموا نظامًا جديدًا للعقيدة الإسماعيلية على مستوى فلسفي غاية في الإبداع، كما قدموا شرحًا باطنيًا فلسفيًا للكون، اعتمد على توسعه في مصادر الثقافات الشرقية القديمة، وخاصة الأفلاطونية المحدثة .

وحين أظل القرن الثالث الهجري الدنيا، انتشرت الدعوة الإسماعيلية انتشارًا واسعًا. وهكذا ما إن حلت نهاية القرن الثالث حتى كان قد تم للإسماعيلية البروز في مناهج التفكير الإسلامي، وفي تفكير الفلاسفة. وتغلغلت أفكارهم الفلسفية في مختلف نواحي الفكر من: فلسفة، وعلم الكلام، وتصوف .

ثالثًا : تطور الدعوة الإسماعيلية في إيران (قلعة الموت):

بعد سنة ٤٧٨هـ -سنة وفاة المستنصر- اتجهت الدعوة الإسماعيلية-النزارية- إلى بلاد فارس في سفارة الحسن بن الصباح، الذى للمم ما تبقى من الدعوة النزارية بعد سيطرة الدعوة المستعلية في مصر. وقد استطاع الحسن بن الصباح تأسيس دولة إسماعيلية في إيران .

(١) الحسن بن الصباح مؤسس الدعوة الإسماعيلية الجديدة:

وهو الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن الحسين بن محمد بن الصباح الحميري^(١)؛ ولد في مدينة الري حوالى سنة ٤٣٠هـ، من أسرة اتخذت التشيع على مذهب الاثنى عشرية مذهبًا لها^(٢)؛ وكان رجلًا يتصف بالشهامة والتقوى والورع^(٣)؛ أطلق عليه اسم شيخ الجبل. وقد كان متبحرًا فى العلوم، وكان قد

(١) عطا ملك الجويني: تاريخ جهانكشاي، ترجمة: د. محمد السعيد جمال الدين (ضمن كتاب دولة

الإسماعيلية في إيران)، ص: ١٨٥ .

(٢) د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٤، ٦٥ .

(٣) د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٦٥ .

ساح كثيرًا واطلع على أسس الفرق الإسلامية^(١). وتلقى الحسن بن الصباح العلم في نيسابور على الإمام موفق الدين النيسابوري^(٢).

ويحدثنا الحسن بن الصباح عن نشأته الأولى واعتناقه المذهب الإسماعيلي قائلًا: "كنت اتبع مذهب آبائي، وهو مذهب الشيعة الاثنى عشرية. وكان في الري رجل يسمى أميره ضراب على مذهب باطنية مصر. وكنا نتناظر معًا بصفة دائمة، فيكسر مذهبنا، ولكني لم أكن أسلم بينما استقرت آراؤه في قلبي. وفي تلك الأثناء أصبت بمرض خطير شديد، فقلت في نفسي أن ذلك المذهب هو الحق، ولكني لم أقبله من جراء تعصبي الشديد؛ فلو وصل الأجل الموعود، والعياذ بالله، لهلك دون أن أصل إلى الحق. فشفيت مما ألم بي من مرض، وكان هناك رجل آخر من جملة الباطنية يسمى أبو نجم سراج. فذهبت أتعرف عنده على هذا المذهب فشرحه لي وفصله حتى وقفت على غوامضه. وكان هناك رجل آخر يسمى "مؤمن" منحه عبد الملك بن عطاش الإجازة بالقيام بأمر الدعوى، فأردت أن آخذ على يديه عهد البيعة، فقال: إن مرتبتك أعلى من مرتبتى فأنت حسن أما أنا فمؤمن، فكيف آخذ عليك عهدًا؟ يعني كيف آخذ منك البيعة للإمام؟ إلا أنه آخذ العهد مني بعد إلحاح"^(٣).

وبعد أن انتهت مدة دراسته في نيسابور، عكف ابن الصباح على دراسة العلوم الفلسفية والرياضيات، وتعلم المذهب الإسماعيلي على شيخ الجيل الأول عبد الملك بن عطاش^(٤)، فأظهر تفوقًا كبيرًا ونبوغًا^(٥) جعل ابن عطاش يأمره بالوفود إلى القاهرة ليستقى علوم الدعوة في دار الحكمة سنة ٤٧٩هـ إبان خلافة

(١) سيديو: تاريخ العرب العام، ص: ٢٣٠.

(٢) د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٥.

(٣) عطاش ملك الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ١٨٥، ١٨٦.

(٤) وهو أحمد بن عبد الملك بن عطاش، ولد في فارس سنة ٤٢٧هـ من أبوين إسماعيليين، كان والده عبد الملك حكيماً متعمقاً في علوم الفلسفة الروحية الإسماعيلية والفقه الإسماعيلي. فنشأ ابنه مقتفياً أثر أبيه، فأصبح في مدة وجيزة من أكبر علماء إيران وأعظم دعاة المذهب الإسماعيلي فيها. (انظر: د. مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٢، ٢٤٣).

(٥) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٨.

الإمام المستنصر بالله. ثم بعد ذلك يقابل الإمام نفسه، وذلك لأن هذه المقابلة تعد أحد أركان العقيدة الإسماعيلية، بل هي التأويل الباطني للحج^(١) عندهم^(٢).

وفي هذا يقول الحسن الصباح: "ولما وصل عبد الملك عطاش داعي العراق في ذلك الوقت إلى الري في سنة ٤٦٤ هـ أعجب بي، فأمر بأن أتولى نيابة الدعوة، وأشار بوجوب توجهي إلى خليفة مصر وكان في ذلك الوقت هو المستنصر"^(٣).

ومهما يكن من شيء، فإن اختيار ابن عطاش للحسن الصباح ليكون داعياً، على ما كان يتمتع به من صفات خلقية وعقلية أهله لأن يكون داعياً للمذهب الإسماعيلي.

ويستطرد الحسن الصباح، فيقول: "وفي النهاية وصلت إلى مصر في سنة ٤٧١ هـ، فأقيمت ما يقرب من سنة ونصف ولم أصل طوال مدة إقامتي إلى المستنصر، ولكن المستنصر كان واقفاً على أمرى وامتدحني غير مرة. وكان أمير الجيوش -أمير جنده-، هو المتسلط والحاكم المطلق، صهر المستعلي الابن الأصغر الذي كان المستنصر قد نص ثانياً بأن يكون ولياً للعهد، وكنت أنا طبقاً لقاعدة أصول مذهبي، أقوم بالدعوة لنزار"^(٤).

ويمكن القول، إن الحركة الإسماعيلية في مصر بعد وفاة المستنصر سنة ٤٨٧ هـ، قد أصيبت بالتصدع والانشقاق. وكان المستنصر قد أوصى قبل موته بتولي ابنه الأكبر نزار، وذلك أمام صفوة من رجالات الدعوة الإسماعيلية وأعلنت ولايته للعهد على الجمهور. ولكن ابنه الآخر المستعلي نازع نزاراً على العرش وقاتله وهزمه وجلس مكانه، وكان ذلك نتيجة لمؤامرة دبرها الوزير الأفضل بدر الجمالي، الذي كان يخشى أن يتسلم نزار شؤون الخلافة فيعده عن الوزارة، نظراً.

(١) نلاحظ هنا، أن الحج الظاهر عند الإسماعيلية هو زيارة بيت الله الحرام، أما الحج الباطن للإمام فهو زيارة الإمام.

(٢) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٧. وانظر: د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٨.

(٣) عطا ملك الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ١٨٦.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٨٦، ١٨٧.

لما كان يتمتع به من سمعة سيئة ونفوذ عظيم في البلاد^(١).

وبذلك انقسمت الحركة الإسماعيلية إلى فريقين: فريق إمامة نزار، وكان من هذه الفرقة الإسماعيلية أئمة العراق والشام وقومش وخراسان، وكان يقال لهم النزارية. وأثبتت الفرقة الأخرى إمامة المستعلي وهم إسماعيلية مصر، ويقال لهم المستعلية^(٢).

ومن ثم تابعت مصر وأهلها المستعلي وأجلسوه على عرش الخلافة. وهرب نزار مع ولديه من المستعلي وتوجه إلى الإسكندرية، فقبل أهلها بيعته، فأرسل المستعلي جيوشاً حصرتهم مدة في الإسكندرية، إلى أن فرّ منها إلى قلعة ألموت.

ولقد عثر مؤخراً الدكتور مصطفى غالب على مخطوط إسماعيلي، بعنوان: "الأخبار والآثار" للداعي المغربي الشيخ محمد أبي المكارم، الذي ذكر فيه قصة فرار الإمام نزار من الإسكندرية، فقال:

"عندما اشتد الحصار على الإسكندرية من قبل الجاحد المارق الزنديق الأرمني الأفضل، غادرها مولانا نزار عليه السلام مع أهل بيته متخفياً بزيّ التجار نحو سجلماسة، حيث مكث عند عمته هناك بضعة أشهر حتى عادت إليه الرسل التي أوفدها لإبلاغ الحسن بن الصباح عن محل إقامته، فسار إلى جبال الطالقان مع أهل بيته ومن بقي معه دعائه وخدمه، حيث استقر بقلعة ألموت بين رجال دعوته المخلصين، وعمل مع الحسن بن الصباح على تأسيس الدولة النزارية. وبعد أن تمّ له ذلك أصابه مرض شديد استدعى على أثره دعائه ونص على إمامة ابنه (علي) وذلك سنة ٤٩٠ هـ، وتوفي في اليوم الثاني ودفن في قلعة ألموت"^(٣).

من أجل هذه الأحداث أجبر ابن الصباح على ترك مصر، فتوجه إلى الشام والعراق وخوزستان ويزد، وكان ابن الصباح في أثناء رحلاته هذه يدعو للمذهب الإسماعيلي في كل بلد نزل به، فاستجاب له عدد كبير من الناس^(٤).

(١) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٣٩.

(٢) الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ١٧٩.

(٣) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤١. وقارن: د. غالب: مفاتيح المعرفة، ص: ١٧٧.

(٤) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٦٩.

وبعد ذلك أقام ابن الصباح في دامغان ثلاث سنوات، ومن دامغان وجه ابن الصباح جماعة الدعوة إلى أندحروود والولايات الأخرى بالموت لكي يدخل الناس في الدعوة. ثم ذهب إلى جرجان، وطرز، وسرحد وجناشك. ثم عاد بعدها إلى قزوین^(١).

الحسن بن الصباح وقلعة الموت :

أراد ابن الصباح تأسيس دولة إسماعيلية في فارس ينتقل إليها الإمام المستنصر بالله، ويتخذها مركزاً له وللدعوة الإسماعيلية بدلاً من مصر. فهذه تفكيره لقلعة الموت لما تتمتع به هذه القلعة من المناعة، بحيث لا يبلغها الأعداء إلا بشق الأنفس؛ لذلك ركز ابن الصباح جهوده لامتلاكها .

والحقيقة أن قلعة الموت محكمة إحكاماً شديداً وكانت مداخلها ومخارجها ومراقبها ومعارضها، قد صارت بفضل التشييد الذي تتمتع به جدرانها المحصنة ومبانيها المرصوبة من القوة. وشيدوا أحجاراً، تلك الأحجار عدة أروقة وأحواض عميقة وارتفاعات مختلفة، بحيث أغنت عن استعمال الأحجار والملاط. كما نحتوا المخازن والأحواض للشرب والخل والعسل وأنواع السوائل وأجناس الجوامد^(٢).

والموت، آله أموت يعني عش العقاب . فقد كان للعقاب عش بها^(٣)، أو ما وجده العقاب ، بلسان أهل طبرستان^(٤). ومعناها بلسان الديلم تعليم العقاب^(٥). ويدوا أن تفسير ابن الأثير الأخير أقرب للصواب، لأن "أموت" بلغة الديلم هي نفس كلمة "آموخت" ومعناها تعلم .

(١) الجويني: تاريخ جهانكشاي: ص: ١٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٨٩.

(٤) كي لسرنج: بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية،

بيروت، ١٩٨٥م. ص: ٢٥٦.

(٥) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص: ١٣١.

وتقع قلعة الموت^(١) على بعد ستة فراسخ من قزوين ، وقد وصفها القزويني، بقوله: إنها على قمة جبل حولها وهاد، لا يمكن نصب المنجنيق عليها ولا الشباب يبلغها^(٢). كما وصفها الجويني، بقوله "والموت جبل شبهوه بجمال برك ووضع رقبته على الأرض"^(٣).

وقد استخدم الحسن بن الصباح في بداية استيلائه على القلعة عنصر الدعوة للوصول إلى هدفه، عندما نجح دعائه في تحويل جنود القلعة إلى المذهب الإسماعيلي أو عزز إلى دعائه أن يوجهوا إليه دعوة لزيارتهم. بالإضافة إلى أن تزهدي ابن الصباح الشديد قد أوقع كثيراً من الناس في حباله وقبلوا دعوته، فحلموه إلى القلعة في مساء يوم الأربعاء السادس من رجب سنة ثلاثة وثمانين وأربعمائة، ومن نواذر الاتفاقات أن حروف "آلة الموت"، هي بحساب الجمل تاريخ سنة صعوده إلى الموت التي اغتصبوها^(٤).

وظل ابن الصباح بعد وصوله إلى القلعة عدة أيام يدرسها دراسة دقيقة ويتبين معالمها، ويفحص حصونها وأحوال الناس بها، فلما عرف كل ما كان يريده أظهر شخصيته، وطلب من حاكم القلعة أن يسلمها له نظير مبلغ من المال قدره ثلاث آلاف دينار يتسلمه من حاكم مدينة الدامغان، فلم يستطع حاكم قلعة الموت المقاومة عندما علم أن الجنود الذين كان يعتمد عليهم أصبحوا طوع إرادة الحسن بن الصباح. ولذلك سلم القلعة سنة ٤٨٣هـ^(٥).

واتجه الحسن الصباح بعد ذلك إلى تأليف جيش منظم وقوى من الإسماعيلية، وبواسطة هذا الجيش توصلت الإسماعيلية إلى درجة عظيمة من القوة، فآلت إليها القلاع والحصون وقويت شوكة الإسماعيلية، فهابها الملوك وخافها

(١) انظر: وصف قلعة الموت في: Stark, F., The valleys of the Assassins, London, 1937, P: 230-236.

(٢) كى لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ص: ٢٥٦.

(٣) الجويني: تاريخ جانشاي، ص: ٢٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٨٩، ١٩٠.

(٥) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٧١.

وعندما استقر الحسن بن الصباح في قلعة الموت، دخلت الدعوة الإسماعيلية في دور جديد، إذ عمل على توسيع رقعة دولته الجديدة، فأطلق دعائه لتحقيق هذا الحلم. ولم يمض وقت طويل حتى كان ابن الصباح قد استولى على المنطقة الواقعة جنوبى بحر قزوين برمتها بعد أن سيطر دعائه على القلاع المتناثرة في أرجائها والتي تبلغ نحو الستين قلعة^(٢) .

أضف إلى ذلك، استيلاء الحسن بن الصباح على جزء من قهستان سنة ٤٨٤ هـ. وبذلك مهد ابن الصباح لضم إسماعيلية خراسان إلى الحركة الإسماعيلية الموحدة التي كان يتزعمها ابن الصباح وملوك الإسماعيلية من بعده في الموت. فلم يلبث الإسماعيلية في قهستان أن نسجوا على منوال إسماعيلية الموت، "وبذلوا هم أيضاً جهدهم في العمل على إنشاء الدعوة بقهستان، واستخلاص النواحي المحيطة بهم وحدودها عن طريق استعمال التزاوير والاستيلاء على القلاع"^(٣). وبذلك تمكن ابن الصباح من تحقيق الجزء الأول من حلمه، وهو تأسيس دولة إسماعيلية في إيران .

وبعد أن تحقق حلم الحسن بن الصباح في إيران، أصدر أمراً بأن تُزرع سفوح الجبل الذى بأعلاه قلعة الموت، فكان منظر الجبل بعد أن كسته الخضرة وأينعت فيه الزهور سبباً ، أدى فيما بعد إلى ابتداء ماركوبولو قصة "جنة شيخ الجبل"، حيث ذهب إلى أن شيخ الجبل أنشأ في واد يقع بين جبلين حديقة فيحاء فسيحة غرس فيها جميع أنواع الزهور وأشجار الفاكهة، وجعل فيها مقصورات ذات قباب بديعة الشكل وزخرفها بنقوش ذهبية، وجعل في هذه الحديقة أنهاراً من حمر وأخرى من عسل وثالثة من لبن، وأقام فيها الحور العين والوالدان المخلدين، والجميع يلهون بالموسيقى والغناء والرقص. وذلك كله لفتنة أتباعه بأن

(١) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الإسماعيلية في إيران، ص: ١٠٣، ١٠٤. وانظر وصف هذه

القلاع في : Strak: , The valleys of the Assassins, P.208-222 .

(٣) الجوينى: تاريخ جهانكشاي، ص: ١٩٤.

هذه اللجنة التي وعد الله بها المتقين، وأن باستطاعة شيخ الجبل أن يُدخِل جنته هذه من يشاء، ويحرم منها أيضاً من يشاء^(١).

ويقدم لنا ملك عطا الجويني وصفاً لقلعة الموت، فيقول:

"وقد مدوا جدولاً من نهر باهرو إلى أسفل القلعة، حيث حفر جدول في الصخر على مدار القلعة، وشيدوا في قاعة لتخزين الماء أحواضاً من الصخر كأنها البحر، بحيث كان الماء يندفع بقوته الذاتية، فيملؤها على الدوام؛ وكانت أكثر ذخائرها من السوائل والجوامد، قد وضعت في عهد الحسن بن الصباح، فمضى عليها ما يربو على مائة وسبعين عاماً دون أن تظهر الاستحالة فيها، وكانوا يعتبرونها بركة من الحسن"^(٢).

الحسن بن الصباح وتطور العقائد الإسماعيلية :

بعد استقرار الحسن بن الصباح في قلعة الموت أحدث تغييراً في الدعوة الإسماعيلية أطلق عليه لقب "الدعوة الجديدة". إذ اضطرت هذه الدعوة إلى بعض التغييرات في العقائد الإسماعيلية .

وهذه التغييرات تظهر لنا بوضوح فيما نادى به الحسن بن الصباح من آراء؛ فقد فتح باب التعليم والتعلم على مصراعيه، وقال: "إن معرفة الله لا تكون بالعقل والنظر بل بتعليم الإمام، لأن أكثر الخلق في العالم عقلاء ولكل شخص نظره في طريق. فلو كان نظر العقل كافياً لمعرفة الله، لما اعترض أهل مذهب من المذاهب على غيرهم، ولكان الجميع متساوين، لأن كل الناس متدينون بنظر العقل. غير أن سبيل الاعتراض والإنكار مفتوح، ويحتاج البعض إلى تقليد البعض. وهذا هو مذهب التعليم يبين أن العقل غير كافٍ، بل ينبغي وجود إمام بتعليمه يتعلم الناس في كل دور ويتدينون"^(٣).

(١) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٧٢. وانظر: وليم مارسون: رحلات كاركوپولو، ترجمة:

عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، ص: ٦٤، ٦٥.

(٢) الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ٢٥٠، ٢٥١.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٩١.

وتجدر الإشارة إلى أن الحسن بن الصباح يوقف التعليم على شخص معين، إذ يقول: "طالما أنتى أثبت التعليم، وليس هناك من أحد غيرى يقول بالتعليم، لكان تعيين المعلم إذن بقولى أنا"^(١).

وقد كان الحسن بن الصباح فى إثبات مذهبه فى التعليم، يقول: إن الرسول ﷺ كان يقول: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله". وأن هذا يعنى أنه ينبغى أن يأخذوا قول لا إله إلا الله. وهذا هو مذهب التعليم^(٢) ومن ثم فالهدف من ذلك - كما يرى الحسن - هو المنع عن نظر العقل وتحصيل العلم^(٣).

ويتضح لنا مما تقدم أن التطور العقائدى فى الدعوة الإسماعيلية بدأ متحفظاً بعض الشيء، وقد اعتمد على "التعليمية". وهى النظرية التى نجدها لدى أبى حاتم الرازى، فى قوله: "ولا ترى أحداً يدرك شيئاً من الأمور بفطنته وكيسه وعقله، إلا بمعلم يرشده، ومعاون يرجع إليه؛ ثم يحتذى على مثاله وينى عليه أمره"^(٤).

ويمكن القول، إن هذه الدعوة الجديدة تظهر أيضاً فى المصطلحات الفارسية الجديدة التى استخدمها ابن الصباح، وهى مصطلحات متأثرة إلى حد بعيد بالمصطلحات الصوفية، فاختلفت درجات الدعاة التى كانت فى عصور دور الستر وفى العصر الفاطمى، مثل: "الحجة"، و"داعى الدعاة"، و"داع البلاغ". إلخ. وأصبح لقب "بير" بدلاً من "الحجة"، ولقب "ملا" أو "أخوند" بدلاً من "الداعى"^(٥).

(٢) تطور الدعوة الإسماعيلية فى قلعة الموت بعد الحسن بن الصباح:

وضع الحسن بن الصباح أساساً للعمل فى "قلعة الموت"، وهو يقوم على

(١) المرجع السابق، ص: ١٩٢.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٩٣.

(٤) أبو بكر الرازى: رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧م، ص: ٢٩٧.

(٥) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٤٥.

الزهد والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتم يشرب أحد في ملكه الخمر جهاراً أو يصبها في حرة طوال خمسة وثلاثين عاماً أقامها في الموت. وعندما علم الحسن أن ابنه محمد قد أتهم بشرب الخمر، أمر بقتله^(١). لأن العقيدة الإسماعيلية تشدد في تحريم الخمر. والأكثر من ذلك، أن الحسن بن الصباح قتل ابنه الأكبر الأستاذ حسين، لأنه اشترك مع آخرين في قتل شيخ من مشايخ قهستان^(٢).

من أجل ذلك، لم يجد الحسن بن الصباح وريثاً من عقبه يخلفه في حكم الإسماعيلية- وكان ذلك في أيام السلطان سنجر، حيث مرض الحسن في شهر ربيع الآخر سنة ٥١٨هـ - فأرسل رجلاً إلى لمسر يستدعي بزرك أميد وعينه مكانه، وجعل على ميمته دهدار أبا على الأردستاني وخصه بديوان الدعوة، وجعل الحسن بن آدم القصراني على ميسرته. كما جعل كيا با جعفر، الذي كان صاحب الجيش، أمامه، وأوصى بأن يتم تدبير الأمور باتفاق الأربعة جميعاً، واستصوابهم إلى أن يأتي الإمام إلى ملكه، وتوفي الحسن ليلة الأربعاء السادس من ربيع الآخر سنة ٥١٨هـ، ودفن في قلعة الموت^(٣).

بزرك أميد :

تولى بزرك أميد إمامة الإسماعيلية في الموت سنة ٥١٨هـ، واستمر في انتهاج المنهج الصباحي طوال أربعة عشر عاماً^(٤)، حتى السادس والعشرين من جمادى الأولى من سنة ٥٣٢هـ^(٥).

محمد بن بزرك أميد :

أصبح محمد بن أميد ولياً للعهد قبل وفاة أبيه بثلاثة أيام. وكان متابعاً لمذهب الحسن بن الصباح وأبيه. وقد بذل قصارى جهده في إحكام قواعد

(١) الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ٢٠٢ .

(٢) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٧٨ .

(٣) الجويني تاريخ جهانكشاي، ص: ٢٠٥، ٢٠٦. وانظر: د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٥٨ .

(٤) الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ٢٠٦، ٢٠٧ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٢١٠ .

المذهب الإسماعيلي، ودأب على نهجهم في إقامة رسوم الإسلام والتزام الشرع على النحو الذي أظهره^(١).

وقد عمل محمد بن أميد على تنظيم الدعوة وتوزيع الدعاة الأكفاء على جميع المناطق التي يمكن أن تتسرب إليها الدعوة الإسماعيلية ووجه عناية خاصة للفرقة القدائية التي كانت تحتل المكان الأول في الجيش الإسماعيلي^(٢). وتوفي في الثالث من ربيع الأول سنة ٥٥٧هـ^(٣).

الحسن بن محمد بن بزرك أميد :

وُلد الحسن بن محمد بن بزرك أميد في سنة ٥٢٠هـ بقلعة الموت، وتولى الأمر في قلعة الموت سنة ٥٨٨هـ، ومنذ اللحظة الأولى لجلوسه في مكان أبيه، بدأ الحسن يجهز مسخ ونسخ الرسوم الشرعية والقواعد الإسلامية التي ظلوا يلتزمون بها منذ عهد الحسن بن الصباح، وكان يتناولها بالتغيير^(٤).

وفي رمضان سنة ٥٥٩هـ، أمر الحسن بإقامة منبر في ساحة ميدان أسفل الموت، بحيث تكون قبلته في الواجهة المغيرة لقلعة أهل الإسلام... ثم اعتلى المنبر وألقى حديثاً في قضية مذهبهم، وقال: إن أمامهم قد فتح باب رحمته وأبواب رأفته على المسلمين وعليهم كذلك وأرسل إليهم الترحم؛ ودعى أتباعه الخاصين المختارين، ورفع عنهم آصار الشريعة وأوزارها ورسومها وأوصلهم إلى القيادة^(٥).

وعندئذ قرأ رسالة زعم أنه تلقاها من الإمام، جاء فيها: "الحسن بن محمد بزرك أميد، هو خليفتنا وحجتنا وداعينا، على شيعتنا أن يطيعوه ويتابعوه في أمور الدين والدنيا. وأن يعتبروا حكمه محكماً ويدركوا أن قوله هو قولنا، ويعرفوا أن مولانا قد نشر رحمته عليهم، ودعاهم إلى رحمته وأوصلهم إلى الله^(٦)".

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة .

(٢) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٥٨ .

(٣) الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ٢١١ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٢١٣ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٢١٣، ٢١٤ .

(٦) المرجع السابق، ص: ٢١٤ .

وبعد أن قرأ هذه الرسالة على الناس بالمسجد، نزل من المنبر وصلى ركعتي العيد ... وقال: "اليوم عيد". ومنذ ذلك الحين والإسماعيلية فى الموت يطلقون على اليوم السابع عشر من رمضان اسم "عيد القيامة"^(١).

ويرى الحسن بن محمد بن برزك أميد أن الخطبة التى ألقاها على المنبر، هى بمثابة حجة وداع من قبل الإمام. ويعنى هذا أنه هو القائم مقامه ونائبه المتفرد^(٢)، أصبح اسمه لا يذكر إلا مقروناً بقولهم "على ذكره السلام"، وبذلك أصبح حكام الموت من الحسن بن محمد بن برزك أميد والذين جاءوا بعده من سلسلة النسب الفاطمية، فازداد الناس حوله التفافاً، وفرحاً بظهوره بعد الستر، وطاعة له لأنه المسئول عنهم أمام الله^(٣).

ويمكن القول، إن الدعوة الإسماعيلية فى قلعة الموت على يد الحسن بن محمد بن برزك أميد، قد ابتدعت تقاليد إسماعيلية جديدة. وهذه التقاليد قبلتها الإسماعيلية فى الموت، لما يلى :

١- لأن الإمام أمرهم بطاعة الحسن بن محمد بن برزك أميد، كما هو وارد فى نص الرسالة.

٢- ولأن النفس البشرية ترحب دائماً بما يحررها من قيود التكاليف الشرعية، والأحكام الدينية كانت أم غير دينية .

٣- وكذلك لأن الإمام سيتحمل الحساب عنهم يوم القيامة^(٤).

محمد بن الحسن بن برزك أميد:

وقد نص على إمامته بمقتضى مذهبهم، فجلس مكان أبيه وهو فى التاسعة عشرة من عمره. وكان محمداً أكثر غلواً من أبيه فى إظهار البدعة التى كانوا يطلقون عليها اسم دعوة القيامة، التى تعد الإباحة من لوازمها، كما كان أكثر

(١) المرجع السابق، ص: ٢١٥ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢١٥، ٢١٦ .

(٣) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٨٢ .

(٤) المرجع السابق، ص: ٨١، ٨٢ .

صراحة في إظهار الإمامة^(١) .

ولقد كان محمد يدعى الحكمة والعلم والفلسفة، وقد أدرج اصطلاحات الفلاسفة في الفصول التي كتبها والأصول غير المرتبة التي قالها، وكان يظهر التفوق والتسوق بإيراد النقاط على نمط حديث الحكماء^(٢) .

الحسن بن محمد بن الحسن... المعروف بـ "جلال الدين" :

ولد الإمام جلال الدين سنة ٥٦٢هـ في قلعة ألموت، وكان أبوه قد نص عليه في أيام طفولته بأن يخلفه، فلما كبر وظهر أثر التعقل فيه، بدأ ينكر طريقة أبيه وينفر من رسوم الإلحاد والإباحة. وقد توفي أبوه في العاشر من ربيع الأول سنة ٦٠٧هـ^(٣) .

وقد أصبح جلال الدين إمامًا بعد وفاة أبيه منذ سنة ٦٠٧هـ، وأظهر الإسلام منذ أن تولى الإمامة مباشرة، وأمر بإعادة القيام بالفرائض الدينية كما كانت قبل ظهور جده، وأمر ببناء المساجد وإقامة الأذان للصلاة وقرب إليه الفقهاء والقراء، بل خطا خطرات أوسع من ذلك^(٤)، إذ حاول استمالة الخليفة في بغداد والسلطان محمد خوارزم شاه وملوك وأمراء العراق والأطراف الأخرى لإبلاغهم بهذه التغييرات الجذرية في المذهب الإسماعيلي^(٥) . ومن ثم عمل على توثيق عُرى الصداقة بين الإسماعيلية والعالم الإسلامي أكثر مما كانت عليه في عهد أبيه على أساس الصداقة التعاونية المتبادلة بينهما، فعاشت الإسماعيلية ردحًا من الزمن عيشة هادئة تسودها العلاقات الودية مع بقية العالم الإسلامي^(٦) .

وتأكيدًا لاتجاه جلال الدين دعى أهالي قزوین لكي يروا حرق كتب أسلاف الإسماعيلية، وفي هذا يقول الجويني: "وطلب إيفاد جماعة من أعيان

(١) الجويني: تاريخ جهانكشای، ص: ٢٢٣، ٢٢٤ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢٤ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٢٥ .

(٤) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٨٢ .

(٥) الجويني: تاريخ جهانكشای، ص: ٢٢٥، ٢٢٦ .

(٦) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧٠ .

قزوين إلى الموت لكى يروا مكثبات الحسن بن الصباح وأسلاف جلال الدين، ففصلوا عددًا كبيرًا من فصول أبى جلال الدين وجده الحسن بن الصباح والكتب الأخرى التى تتضمن تقرير مذهب الإلحاد والزندقة وتحالف عقائد المسلمين. فأمر جلال الدين بإحراقها بحضور أولئك القزوينيين أيضًا وفقًا لما أشاروا به، وقال بطعن ولعن آبائه وأسلافه والمهدين لتلك الدعوة^(١) .

والحقيقة، لقد كان عهد الإمام جلال الدين عهدًا أعاد ثقة المسلمين فى الإسماعيلية، إذ تغير المذهب الإسماعيلى تغييرًا جذريًا مبتعدًا عن طريق الإباحة والإلحاد. ومن ثم استطاعت الإسماعيلية فى عهده أن تنتشر فى مختلف أرجاء الأمة الإسلامية .

وقد توفى الإمام جلال الدين سنة ٦١٨ هـ بعد أن نص على ابنه علاء الدين الذى كان عمره آنذاك عشرة أعوام^(٢)، وبذلك رجعت الإسماعيلية النزارية فى الموت بعد موته إلى آراء أبيه وجده، وسار أصحاب الموت على هذه السياسة فى الناحية الدينية، وعلى إيفاد الفدائيين إلى الأمراء والملوك لاغتيالهم^(٣) .

علاء الدين محمد بن الإمام جلال الدين:

كان علاء الدين محمد فى التاسعة من عمره عندما أصبح إمامًا بدلاً من أبيه سنة ٦١٨ هـ بعد وفاة أبيه^(٤). ولما كان علاء الدين لا يزال طفلًا، ولم يكن قد لقى نصيبًا من التربية والتأديب. وطبقًا لمذهبهم يعد إمامهم، وكل ما يقوله كيفما كان هو حق، والامثال لأمره فى أى أسلوب يمارسه دين لأولئك الإسماعيليين^(٥).

وقد كان أول عمل قام به علاء الدين أن أمر بتأسيس مكتبة إسماعيلية ضخمة أحضر فيها المؤلفات القيمة من مختلف الأقاليم، وأنفق على تأسيسها

(١) الجوينى: تاريخ جهاتكشاي، ص: ٢٢٦، ٢٢٧ .

(٢) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧١ .

(٣) د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ٨٥ .

(٤) الجوينى: تاريخ جهاتكشاي، ص: ٢٣١ .

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

وفرشها الأموال الطائلة من حبيه الخاص، ووجه عناية خاصة لدور العلم. وبذلك ازدهرت العلوم الإسماعيلية مرة أخرى، وخاصة العلوم الفلسفية والفقهية. ومن الذين أظهروا نبوغاً عظيماً في مختلف العلوم، الداعي الإسماعيلي الفيلسوف نصير الدين الطوسي^(١)، كما سوف نرى فيما بعد .

ومهما يكن من شيء، فقد أدخل الإمام علاء الدين تعديلات جذرية على المذهب الإسماعيلي، ومما ساعد على هذه التعديلات ما أخرجته الدعوة الإسماعيلية من مؤلفات قيمة في جميع العلوم والفنون، أمثال الطوسي. وقد توفي الإمام علاء الدين محمد سنة ٦٥٣هـ، ودفن في ألموت^(٢) .

ركن الدين خورشاه بن علاء الدين:

ولد الإمام ركن الدين خورشاه بن الإمام علاء الدين محمد سنة ٦٢٩هـ في قلعة ألموت وأصبح إماماً بعد وفاة أبيه سنة ٦٥٣هـ^(٣) وعندما كان ركن الدين لا يزال طفلاً كان علاء الدين يقول لنفسه: "إن ركن الدين سوف يكون إماماً وهو ولي عهدي"^(٤) .

وبعد أن جلس ركن الدين مكان أبيه، أرسل الجيش الذي كان أبوه قد جهزه لمهاجمة شال رود من ناحية خلخال، فاستولوا على قلعتها وأعملوا فيها القتل والغارة. وبعد ذلك أرسل رجلاً إلى جيلان وغيرها من البلاد المجاورة لإعلان وفاة أبيه، وبدأ -خلافاً لسيرة أبيه- في وضع أسس الصفاء مع أولئك الجماعة، وأرسل إلى كافة ولاياته بالتزام الإسلام وبأن يسلكوا سبل السلام^(٥) .

وفي عهد ركن الدين وقعت معاهدة سرية بين هولاءكو وأهالي قزوين، ألغيت بموجبها معاهدة الإسماعيلية والمغول^(٦) إلا أننا قبل إلقاء الضوء على موقف

(١) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧٢، ٢٧٣ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٧٤ .

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٧٥ .

(٤) الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ٢٣٤ .

(٥) المرجع السابق، ص: ٢٤٠ .

(٦) د. غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص: ٢٧٥ .

المغول من الإسماعيلية، يجب أن نشير إلى تطور العقائد الإسماعيلية في فترة ما بعد عهد الحسن بن الصباح. وذلك حتى نستطيع معرفة هذه العقائد ودور الطوسي في تطويرها، فيما بعد .

تطور العقائد الإسماعيلية بعد الحسن بن الصباح :

الواقع أنَّ التطور العقدي في الدعوة الإسماعيلية في إيران بعد عهد الحسن ابن الصباح وصل إلى أشده في عهد الحسن بن محمد بن برزك أميد، الذي نادى بدعوة القيامة التي أدت إلى تحليل الإسماعيلية لكافة المحارم، ونبذهم لكل الأصول الشرعية والعقائد الدينية .

ويمكن القول: إن الإسماعيليين قالوا بقدوم العالم، وبأنَّ الزمان غير متناهٍ والمعاد روحاني، كما أولوا الجنة والنار وما فيها جميعاً بهذه الطريقة، لكي يؤولوا معاني تلك الوجوه تأويلاً روحانياً . ومن ثم قالوا -بناءً على هذا الأساس- أن القيامة أيضاً هي الوقت الذي يصل فيه الخلق إلى الله وتظهر بواطن الخلائق وحقائقهم، وترتفع أعمال الطاعة، ففي عالم الدنيا يكون الكل عملاً، بينما لا يوجد حساب. أما الآخرة فكلها حساب ولا يوجد عمل؛ وهذه هي الروحانية . كما أن القيامة الموعودة والمنتظرة في كافة الملل والمذاهب هي هذه التي أظهرها الحسن. وكان قد رفع -على ضوء هذه القواعد- التكليف الشرعية عن الناس، لأنه ينبغي على الجميع في دور القيام هذا التوجه إلى الله بكل الوجوه، وترك رسوم الشرائع وعادات العبادات المؤقتة^(١) .

ومن المعروف في الشريعة الإسلامية، أنه يجب أن تُقام عبادة الله في اليوم واللييلة خمس مرات وتكون لله، ذلك تكليف ظاهر، ولكن في عهد الحسن هذا ينبغي أن يكون الناس دائماً مع الله بقلوبهم، وأن تتوجه النفس ذاتها بصفة دائمة إلى الحضرة الإلهية، وتلك هي الصلاة الحقيقية^(٢) .

وبناءً على ما تقدم، فإن الإسماعيليين في هذه الفترة أولوا كافة أركان

(١) الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ٢٢١، ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢٢ .

الشرعية ورسوم الإسلام، ورفعوا التظاهر برسوم الشريعة الإسلامية التي كانت في عهد الحسن بن الصباح وخلفائه. ورفعوا الحلال وحرّموا معظم التعاليم^(١).

ولقد صرح الحسن بن محمد بن مرزك أميد في مناسبات عديدة، أنه كما هو الحال في دور الشريعة إذا لم يتم الإنسان بالطاعة والعبادة، ولكنه أدى حكم القيامة مؤمناً بأن الطاعة والعبادة شيئاً روحاني، فإنه يؤخذ بالنكال والعقاب ويُرحم. فإن الحال يكون معكوساً بالنسبة لدور القيامة، بحيث لو أقام فيه أحد حكم الشريعة وواظب على العبادات والرسوم الإسلامية، كان التنكيل والقتل والرحم والتعذيب أكثر وجوباً بالنسبة إليه^(٢).

ولقد التزمت الدعوة الإسماعيلية في ألمات بهذه العقائد، منذ عهد الحسن ابن محمد بن مرزك أميد، الذي كانوا ينادونه (بعلی ذكره السلام)، ويسمونه بقائم القيامة، كما يسمون دعوتهم بالقيامة.

وهكذا استمرت هذه العقائد هي محور العمل الإسماعيلي في ألمات، إلى عهد الإمام جلال الدين في سنة ٦٠٧هـ، وفي هذه الفترة أظهرت الدعوة الإسماعيلية الإسلام، وإعادة القيام بالفرائض الدينية، كما كانت في عهد الحسن ابن الصباح. وقد حاول جلال الدين الالتزام بالإسلام، إذ أمر بحرق كل الكتب الإسماعيلية التي تخالف الإسلام. ومن ثم انتشرت الإسماعيلية في عهده في كافة أرجاء الأمة الإسلامية.

وقد استمر الحال على هذه الصورة إلى عهد علاء الدين بن الإمام جلال الدين، حيث تغيرت العقائد الإسماعيلية تغييراً جذرياً، إذ أمر الإمام علاء الدين بتأسيس مكتبة إسماعيلية ضخمة ساعدت على ازدهار العلوم مرة أخرى، وبخاصة العلوم الفلسفية. وقد كان من الفلاسفة الذين ساعدوا على هذا الازدهار الفيلسوف الإسماعيلي في ألمات، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، لذلك اعتبر بحق كاتب قلعة ألمات، كما سوف نرى.

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) الإسماعيلية والمغول :

من قلعة ألموت جنوب بحر قزوين امتد سلطان الإسماعيلية إلى البلاد المجاورة، وقد اتخذت الدعوة الإسماعيلية طائفة الفدائية، الذين كانوا أداة طيعة لإرهاب خصومهم، ولم ينته القرن السادس الهجري حتى أصبح للحسن بن الصباح شبكة من القلاع والحصون في جميع أرجاء فارس والعراق، وقد فشلت كل محاولات السلاجقة في انتزاع قلعة ألموت، ولم تلبث خناجر الفدائية أن امتدت إلى الحكام وأمراء السلاجقة، ثم إلى أمراء الشام من الأيوبيين والصليبيين .

ومن المعروف أن الإسماعيلية كانت ترى نفسها فريسة للمغول، والواقع أنهم لم يلفتوا نظر المغول إليهم إلا زمن هولاكو. وقد أثارهم مصير حيرانهم، وحاولوا أن يؤلفوا من جميع الشعوب التي تعرضت لخطر المغول، حلفاً لمواجهة المغول. ولم تقتصر جهود الإسماعيليين على إثارة الأمراء المجاورين لهم مباشرة، بل إنهم أرسلوا سنة ٦٣٦هـ، رسلاً إلى ملكي إنجلترا وفرنسا، يطلبون مساندتهما، بعد أن شرحوا لهما ما اشتهر به المغول من إثارة الرعب والخوف، غير أن التحذير والإنذار لم يجداً أذناً مصغية^(١) .

وعندما ترك هولاكو منغوليا، اجتاز في طريقه المالبق وسمرقند، ثم عبر نهر جيحون سنة ٦٥٤هـ^(٢). ولما كان المغول يفكرون في إزالة الدولة العباسية أدركوا أن طائفة الإسماعيلية ستكون شراكة في ظهورهم، وقد تحول دون تحقيق أطماعهم في السيطرة على القسم الغربي من العالم الإسلامي^(٣) .

ولاشك أن المغول وقفوا على أحوال الإسماعيلية، وكراهية الناس لهم، فحينما أوفدوا رسلهم إلى قراقورم في أثناء اختيار كيوك خان، لم يلقوا معاملة طيبة. ورفع المسلمون في قزوين الخاضعة لحكم المغول الشكوى إلى مونكوخان، لما يتعرضون له من الأذى والظلم والجور من قبل الإسماعيلية، وأشاروا إلى أن

(١) د. العربي: المغول، ص: ١٨٤-١٨٧. وانظر: د. الصياد: المغول في التاريخ، ج١، ص: ٢٣٤ .

(٢) د. العربي: المغول، ص: ٢٠٩ .

(٣) د. الصياد: المغول في التاريخ، ج١، ص: ٢٣٥. وانظر: د. عبد الكريم: المغول والمماليك، ص: ٣٨ .

أفراد هذه الفرقة يخالفون في عقيدتهم، ديانات المسيحيين والمسلمين والمغول^(١).

ولقد اتجه هولاكور نحو تلك القلاع المنيعه، وأخذ هو وقواده يعملون في تخريبها وتحطيمها، ولكنه أدرك منذ اللحظة الأولى أنه إذا اعتمد على القوة وحدها في الاستيلاء على تلك القلاع، فإن ذلك سوف يكلفه مزيداً من التضحية فضلاً عن طول الوقت، وذلك لمناعة هذه القلاع، ولاستماتة الفدائيين في الدفاع عنها، فلجأ إلى سياسة الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد. وقد نجحت هذه السياسة بالفعل؛ فعندما أرسل هولاكور الملك شمس الدين كرت برسالة إلى ناصر الدين محتشم الإسماعيلي في قلعة "سرتخت" يدعوه إلى الدخول في طاعته، امتثل إلى هذا الأمر، وقصد هولاكور في صحبة شمس الدين كرت حيث قدم للخان جملة من الهدايا والتحف بعد أن قبل الأرض بين يديه، فتعطف هولاكور عليه وقبل تلك الهدايا^(٢).

ولقد حاول ركن الدين خورشاه أن يتجنب الخطر المغولي بما لجأ إليه من أساليب دبلوماسية، وقد اعتصم في قلعة ميمون دز المنيعه. ولم يسع هولاكور آخر الأمر إلا أن يبعث إليه برسالة، يطلب منه التخلي عن المقاومة، والقدوم إليه في معسكره ويهدده بالاستمرار في الحرب إذا رفض هذا العرض. وإذا أدرك ركن الدين خورشاه أنه لا سبيل إلى المقاومة، وأن اليأس تطرق إلى نفوس رجاله المحاصرين، توجه إلى هولاكور، وأعلن طاعته وإذعانه. ومن ثم استسلمت قلعة ألموت في سنة ٦٥٤هـ^(٣)؛ وفي نفس السنة توفي ركن الدين خورشاه، وانتهت الدعوة الإسماعيلية في صورتها السياسية بوصفها دولة عقديّة تستند إلى قوة وبطش حكام الجبل الذين أطلق عليهم اسم الحشاشين.

(١) د. العريني: المغول، ص: ٢١٠، ٢١١. وانظر: د. الصياد: المغول في التاريخ، ج١، ص: ٢٣٥.

(٢) وانظر: د. الصياد: المغول في التاريخ، ج١، ص: ٢٤٠. وقارن: ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص: ٤٦٣.

(٣) انظر: الجويني: تاريخ جهانكشاي، ص: ٢٤١-٢٤٦. د. الصياد: المغول في التاريخ، ج١، ص:

٢٤١-٢٤٣. د. العريني: المغول، ص: ٢١١. د. غالب: الدعوة الإسماعيلية، ص: ١٥٨.

هنري كوربان: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ١٥٨. دونالد ولبر: إيران ماضيها

وحاضرها، ص: ٦٦.

وقد كان لنهاية الإسماعيلية رنة فرح وسرور عمّت العالم الإسلامي على الرغم مما كان يعانيه من المغول، وعلى الرغم مما كان يتوقعه على أيديهم من أحداث أخرى حسام؛ وما ذلك إلا لأن هذه الفرقة التي قاومت في القرن السادس كل جهود سلاطين السلاجقة، واستطاعت أن تُفزع الخلفاء العباسيين وترهبهم كانت سبباً من أسباب الفساد المعنوي والتفريق في العالم الإسلامي، فإذا كان هولاء قد أبادوها أخيراً، فإنما يكون قد أدى بذلك خدمة كبيرة لقضية النظام والحضارة^(١). أضف إلى ذلك، أن المغول اضطروا في سبيل القضاء على الإسماعيلية إلى التأخر عن تحقيق هدفهم الرئيسي بالقضاء على الخلافة العباسية ما يقرب من سنتين، كان من الممكن للعالم الإسلامي في خلالهما أن يجمع شتات نفسه ويتماسك ليتمكن من الوقوف في وجه العاصفة المغولية العاتية دفاعاً عن بغداد^(٢).

ومن قلعة الموت خرج نصير الطوسي، فقصد هولاء الذي رحب به بعد أن أيقن من صدق نواياه نحوه. وبذلك انتقل الطوسي إلى فترة أخرى من فترات حياته، كان لها تأثير كبير في ثقافته، إذ أعلن تشيعه الاثنى عشرى .

مكتبة الموت :

عندما استولى المغول بقيادة هولاء على "قلعة الموت" عام ٦٥٤هـ - ١٢٥٦م، وجدوا هناك مكتبة عظيمة، ومرصداً به مجموعة من الأدوات الفلكية^(٣). وقد أنقذت هذه المكتبة من الدمار بشفاعة علاء الدين عطا ملك الجويني^(٤).

(١) انظر: الصياد: المغول في التاريخ، ج-١، ص: ٢٤٥. د. محمد السعيد: دولة الإسماعيلية في إيران، ص: ١٢٣.

(٢) د. محمد السعيد: دولة الإسماعيلية في إيران، ص: ١٢٣.

(٣) ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦١م، ص: ١٧٢.

(٤) وهو علاء الدين أبو المظفر عطا ملك بن بهاء الدين محمد بن شمس الدين محمد بن بهاء الدين محمد ابن علي بن محمد بن محمد بن علي بن علي بن محمد بن أحمد بن إسحاق بن أيوب بن الفضل بن الربيع. ولد في سنة ٦٣٢هـ؛ وقد اشتغل قبل سن العشرين بأعمال التحرير والديوان، وانخرط في سلك الكتبة الخنوصيين للأمير أرغون. وقد صحب علاء الدين هولاء بصفة دائمة في أثناء حملته لاستئصال الإسماعيلية، ثم صحبه أيضاً في حملته على بغداد التي تولى حكومتها -

مؤلف كتاب "جهانكشاي" فأحرقت كتب المرطقة والإلحاد، وأبقيت الكتب الأخرى لتزويد مكتبة المرصد في المراغة^(١)، فيما بعد .

يقول عطا الجويني: "وعندما كنت بأسفل لمسر، استولت على الرغبة في تفقد مكتبة "الموت"، التي استطار صيتها في الأقطار، فعرضت على السلطان أنه لا ينبغي تضييع نفائس الكتب الموجودة بالموت . فتقبل السلطان طلبى بقبول حسن وأعطى الأوامر اللازمة، فتوجهت لتفقد المكتبة وأخرجت كل ما وجدت من المصاحف ونفائس الكتب على مثال: "يخرج الحى من الميت"، كما اخترت الآلات التي كانت موجودة مثل آلات الرصد من الكراس وذات الحلق، والأسطرلابات التامة والنصفية والشعاع، وأحرقت ما بقى وكان متعلقاً بضلالتههم وغوايتهم وهو ما لم يكن مستنداً إلى منقول ولا معتمداً على معقول"^(٢).

ويمكن القول، إن ملك الجويني استطاع أن ينقذ من الدمار مجموعة من المصاحف والكتب وآلات رصد النجوم، بحيث كانت هذه الكتب أول ما نقله الطوسى بعد ذلك إلى مكتبة مرصد المراغة. وفى هذا يقول عباس العزاوى: "وكان هذا العمل السبب فى إدخال آرائهم الفلكية وشيوعها فى المملكة الإسلامية، وكانت عقائدهم الفلكية فى الطالع وغيره قديمة"^(٣).

أضف إلى ذلك، أن ملك الجويني قد عثر فى أثناء فحصه لهذه المكتبة على كتاب: "سر كذشت سيدنا"، الذى يعالج عقائد الحسن بن الصباح وخلفائه؛ وقد أورد الجويني خلاصة لهذا الكتاب فى مؤلفه "تاريخ جهانكشاي"^(٤).

- بعد سنة واحدة من سقوطها. واستمر علاء الدين قائماً على بغداد حتى سنة ٦٦٨هـ وكانت وفاته فى هذه السنة إثر ضربة سكين. (د. محمد السعيد: دولة الإسماعيلية فى إيران، ص: ١٢٨-١٣٨).

(١) ألدوميللى: العلم عند العرب، ص: ٢٨٩. وانظر: عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٢٠. وقارن: العرينى: المغول، ص: ٢٧٥، ٢٧٦.

(٢) الجوينى: تاريخ جهانكشاي، ص: ٢٤٨.

(٣) عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٢٠.

(٤) انظر: د. العرينى: المغول، ص: ٢١٣. د. أحمد محمود الساداتى: مقال عن تاريخ جهانكشاي لعطا ملك الجوينى، (ضمن مجلة تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة)، ص: ١٢٦.

رابعاً : الطوسى وأثره فى تطور الفكر الفلسفى الإسماعيلى فى قلعة الموت:

بلغ الطوسى من الشهرة والصيت فى كافة العلوم قدراً عظيماً، جعل ناصر الدين عبد الرحيم محتشم حاكم قهستان يرسل إليه، طالباً منه الانضمام إلى الإسماعيلية وكان ذلك فى أواخر سنة ٦٢٥هـ = ١٢٢٨م. وقد لبى الطوسى رغبة المحتشم ونزل ضيفاً عزيزاً على الوزير الإسماعيلى فى القلعة. ومن ثم تبدأ علاقة الطوسى بالمذهب الإسماعيلى، والتي استمرت حوالى ٢٨ سنة، وهى الفترة الخصبة فى كل ما كتب وبُحث فى الفلسفة والرياضة والعلوم العقلية^(١).

ولقد كانت هذه العلاقة الوثيقة بين الطوسى والإسماعيلية، من أسباب انتسابه لهذا المذهب. وعلى الرغم من ذلك فهناك بعض المؤرخين الذين يحاولون إثبات اثنى عشرية الطوسى، حيث يعدون الفترة التى قضاها الطوسى فى قلاع الإسماعيليين بمثابة السجن له؛ ولذلك فهم يفترضون أن الطوسى أُجبر على العيش فى هذه القلاع بالقوة. ومن ثم سوف نعرض هنا رأى الفريقين، حتى نستطيع أن نصرح بالحكم الموضوعى على هذه العلاقة.

إسماعيلية الطوسى:

ينفى الأعمش قصة إرغام الطوسى على العيش فى قلاع الإسماعيليين، مؤكداً "أن النصير قبل دعوة القهستانى إلى العيش فى قلاع الإسماعيليين، هروباً من انعدام الضمانات بالنسبة لمستقبله مفكراً وإنساناً وهو فى طوس، وأصدقاء حوافر خيول المغول فى شرق إيران كانت تحطم فيه شجاعته على الصبر، كبقية الناس، وتذكره بمذبحة نيسابور. فذهب إلى القلاع اختياراً، مع علمه أن حياته هناك ستتصف بالروتينية، لكنه آثرها على الصخب فى خارجها"^(٢).

ويؤكد الدكتور مصطفى جواد على إسماعيلية الطوسى، وأنه نزل عليهم بمحض إرادته، إذ يقول: "فأنا اعتقد أن إقامته بين ظهرائهم، كانت بمحض

(١) د.الأعمش: الطوسى، ص: ٣١. وانظر Wickens: The Nasiran Ethics, P.12.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٣، ٣٤.

الرضا والاختيار" (١) .

وأما الدكتور الشيبى، فإنه يؤكد تمامًا على إسماعيلية الطوسى، بقوله:
"وينبغي أن نتذكر أن نصير الطوسى بوصفه إسماعيلياً أو فلسفياً على العموم، قد
صدر عن التيار نفسه؛ وذلك من طبيعة الأشياء" (٢) .

ويرى عباس العزاوى، أن ثقافة الطوسى مبنية أساساً على عقيدة الإسماعيلية
وذلك فى مناصرة الحكمة، وفى رعاية الفلك. وهما جل أو كل ما يملكون من
عقيدة. وفى تدريس ورصده، كان يراعى تلك الاختيارات (٣) .

وأما عارف تامر، فيرى أن الطوسى لم يتخل عن إسماعيليته، ويؤكد على
رأيه هذا: بأن ناصر الدين عبد الرحيم أوصل الطوسى إلى الإمام علاء الدين فى
قلعة الموت.. فأنزله علاء الدين منزلاً رجباً وسماء وزيراً وداعياً للدعاة مهمته
إعدادهم وتثقيفهم، هذا بالإضافة إلى الإشراف على المكتبة الكبرى، وكان ذلك
سنة ٦٤٣هـ (٤) .

ويورد عارف تامر بعض النصوص التى تثبت إسماعيلية الطوسى (٥)، ويدلل
على ولاء الطوسى للإسماعيلية بعد سقوطها على يد المغول، فى صورة مساعدة
الإمام شمس الدين بن ركن الدين، الذى أنقذه الطوسى وتعهده ووفر له أسباب
الرجوع إلى عهد "الستر" المعترف به لدى الإسماعيليين. وبهذا يكون الطوسى قد
أعطى الدليل على وفائه لعقيدته الإسماعيلية حتى آخر ساعة من حياته (٦) .

الطوسى بوصفه اثني عشرياً :

يذكر الشيخ محمد حسن آل ياسين، أن الطوسى قد تمذهب بالمذهب

(١) مصطفى جواد: ياد نامه طوسى، منشورات جامعة طهران، ١٣٢٦هـ، ص: ٩٣ .

(٢) د. الشيبى: النزعات الصوفية، ج٢، ص: ٨٣ .

(٣) العزاوى: تاريخ علم الفلك، ص: ٢٥ .

(٤) عارف تامر: الطوسى فى مراتب ابن سينا، ص: ٢١ .

(٥) انظر: عارف تامر: أربع رسائل إسماعيلية، دار الكشاف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٣م، ص:

٢٣، ١٠١ . عارف تامر: الطوسى فى مراتب ابن سينا، ص: ٦٥، ٦٩ .

(٦) عارف تامر: الطوسى فى مراتب ابن سينا، ص: ٦٩ .

الإسماعيلي في فترة ما من فترات حياته، وأنه كانت هناك بعض المؤلفات التي تدل على ذلك، مثل "أخلاق ناصري" و"سير وسلوك". إلا أن مؤلفات الطوسي الأخرى صريحة كل الصراحة بالتزام كاتبها بالتشيع الإمامي الصحيح، كما يتضح من مراجعة مباحث الإمامة والعصمة والغيبة من كتابه "فصول العقائد"^(١).

ويؤكد الشيخ عبد الله نعمة على أن "الطوسي" كان من الشيعة الإمامية الاثني عشر وعصمتهم^(٢).

وأما حسن الصدر، فإنه يؤكد على قصة إرغام الطوسي بالإقامة في قلاع الإسماعيليين، وذلك بقوله: "وحبس في حصن الديلم بأمر خورشيد شاه القرمطي"^(٣).

ويشير الأستاذ قدری حافظ طوقان إلى قصة إرغام الطوسي بالإقامة في قلاع الإسماعيليين، بقوله: "وها هو ذا حاكم قهستان يحكم على الطوسي بالحبس، إرضاءً لأهواء الوزراء وغيرهم من الحاسدين، ويضعه في إحدى القلاع سجيناً مقيد الحرية"^(٤).

وأما محمد جواد مغنية، فيشير في كتابه "مع الشيعة الإمامية"، بأن الطوسي يعد الحجة الكبرى لمذهب الإمامية^(٥).

وهكذا اختلف حول إسماعيلية الطوسي واثنى عشريته، وعلى الرغم من أننا أشرنا إلى كلا الفريقين، فإننا لانتحيز إلى واحد منهم. وعلى هذا يجب أن نوضح الاتجاه الذي نميل إليه في معالجة هذه المشكلة، وهو: أننا نميل إلى اعتبار الطوسي فيلسوفاً من الطراز الأول، وأنه كان ينتمي إلى الشيعة سواء الإسماعيلية أو الاثني عشرية وذلك لأننا نعتقد أن التراث الفلسفي ليس مقصوراً على المذهب الإسماعيلي وحده، وإنما هو متاح لكل عقل إنساني. وبذلك فإن الطوسي يعد

(١) محمد آل ياسين، مطارحات فلسفية، ص: ز .

(٢) نعمة: فلاسفة الشيعة، ص: ٤٧٤ .

(٣) حسن الصدر: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص: ٣٩٧ .

(٤) قدری حافظ طوقان: العلوم عند العرب، دار أقرأ، ص: ٢٢٢ .

(٥) محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، هامش ص: ١٣ .

فى نظرنآ فبنسوفآ فحسب؁ تأثر بالعقيدة الإسماعيلية فى فترة من فترات تطوره الثقافى؁ بحيث أركت آثارآ واضحة على شخصيته الثقافية .

أمآ اثنى عشرية الطوسى؁ فإننا نرى أن إعلانه بذلك كان بتأثير من المغول؁ حيث وجد الطوسى المخرج الذى يخرجـه من هذه الأزمة بإعلانه هذا. وحتى حينما انضم الطوسى إلى هذا المذهب؁ وجدناه فيلسوفآ يعالج المسائل العقدية من منطق فلسفى .

مؤلفات الطوسى فى القلاع الإسماعيلية:

يبدو أن الفترة الممتدة من سنة ٦٢٥هـ = ١٢٢٨م إلى ٦٥٣هـ = ١٢٥٥م؁ كانت أخصب فترات الطوسى العلمية. إذ استطاع الطوسى أن يقدم لنا أخطر مجموعة مؤلفات؁ كان لها آثار واضحة ومتميزة فى التراث الإنسانى بصفة عامة. وهذه المؤلفات^(١) هى:

- ١- أخلاق محتشمى: فرغ منه سنة ٦٣٠هـ .
- ٢- أخلاق ناصرى: فرغ منه سنة ٦٣٣هـ .
- ٣- شرح الإشارات: انتهى منه سنة ٦٤٤هـ .
- ٤- أساس الاقتباس: فرغ منه سنة ٦٤٢هـ .
- ٥- مطلوب المؤمنين .
- ٦- روضة التسليم أو التصورات .
- ٧- روضة القلوب .
- ٨- رسالة فى التولى والتبرى .
- ٩- أوصاف الإشراف .
- ١٠- تحرير المجسطى: الذى أكمل الطوسى تحريره سنة ٦٤٤هـ .
- ١١- تحرير أصول الهندسة لإقليدس : فرغ منه فى ٢٢ شعبان سنة ٦٤٦هـ .

(١) انظر: عباس العزاوى: تاريخ علم الفلك؁ ص: ٣٤. د. الأعمش: الطوسى؁ ص: ٣١؁ ٣٢؁ ٣٤.

- ١٢- تحرير أكرمانالاوس .
- ١٣- تحرير كتاب ثاوذوسيوس فى الأيام والليالى .
- ١٤- تحرير كتاب أرسطرخس فى جرمى النيرين وبعديهما .
- ١٥- تحرير كتاب أبسقلاوس فى المطالع .
- ١٦- تحرير كتاب الطلوع والغروب لأوطولوقس .
- ١٧- تحرير كتاب المساكن لثاوذوسيوس.
- ١٨- تحرير كتاب الأكر لثاوذوسيوس: فرغ منه سنة ٦٥١هـ .
- ١٩- تحرير كتاب معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكربية لبنى موسى بن شاكر.
- ٢٠- تحرير كتاب المعطيات فى الهندسة لإقليدس .
- ٢١- تحرير كتاب المأخوذات فى الهندسة لأرشميدس .
- ٢٢- تحرير الكرة والأسطوانة لأرشميدس .
- ٢٣- تحرير كتاب الكرة المتحركة لأوطولوقس: فرغ منه سنة ٦٥١هـ .
- ٢٤- شرح كتاب الثمرة فى أحكام النجوم لبطليموس .
- ٢٥- كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة .
- ٢٦- التذكرة النصيرية فى الهيئة .
- ٢٧- زبدة الإدراك فى هيئة الأفلاك .
- ٢٨- الرسالة المعينية فى علم الهيئة: ألفها الطوسى لابن معين الدين شمس الشموس بن ناصر الدين الإسماعيلى .
- ٢٩- رسالة حل ما لا يحل .
- ٣٠- بيست باب در معرفت أسطرلاب .
- ٣١- تقويم علائى: ألفه لعلاء الدين محمد الإسماعيلى .

يتضح لنا مما سبق أنَّ نصير الدين الطوسي استطاع بهذه المؤلفات -التي ذكرناها والتي لم نذكرها- أنَّ يثرى المكتبة الإسماعيلية في قلعة الموت، وذلك بعد إحراق ما في هذه المكتبة من مؤلفات إسماعيلية على يد الإمام جلال الدين بحيث غيّر هذا الحريق المذهب الإسماعيلي تغييراً جذرياً . إلا أننا يمكن القول: إنَّ في عهد الإمام علاء الدين بن جلال الدين، استطاع الطوسي أن يؤلف ويحرر ما لاحصر له من المؤلفات القيمة التي تتناول مختلف العلوم والفنون، وخاصة: الفلسفة والرياضيات والفلك. ومن ثمَّ ازدهرت العلوم الإسماعيلية مرة أخرى على يد نصير الدين الطوسي، الذي يستحق في نظرنا أن نطلق عليه: "كاتب قلعة الموت".

الطوسي وأثره في تطور العقائد الإسماعيلية في قلعة الموت:

ليس هناك من شك في أنَّ الطوسي استطاع أن يسهم في تطور العلوم الإسماعيلية، ما بين الفلسفة والرياضيات والفلك، وغير ذلك. لكن ما يهمنا هنا هو الطوسي "الفيلسوف-الإسماعيلي"، الذي يعده بروكلمان من "أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه على الإطلاق"^(١) فهو "الملقب بأستاذ البشر"^(٢).

ويُعد الطوسي علامة بارزة من علامات الفلسفة الإسماعيلية في القرن السابع الهجري، ولعله ينفرد إلى حدٍ كبيرٍ بصدارة الفلسفة الإسلامية بعامة في هذه المرحلة وليس في القرن السابع فحسب. فقد كتب الطوسي في أغلب فروع الفلسفة، فألف (أخلاق محتشمي) في الأخلاق العملية والتصوف، و(أخلاق ناصري) في الأخلاق النظرية الفلسفية و(مطلوب المؤمنين) و(روضة التسليم) وغيرهما في العقائد الإسماعيلية، و(أوصاف الأشراف) في التصوف الفلسفي إلى جانب شروحه لابن سينا .

وسوف نتناول هنا فلسفة الطوسي الإسماعيلية، ومدى إسهامه في تطور العقائد الإسماعيلية، حتى نستطيع إصدار حكم موضوعي على هذه الفلسفة لديه.

(١) د.الأعسم: الطوسي، ص: ١١٧ .

(٢) انظر: د.موسى الموسوي: من السهرودي إلى الشيرازي، ص: ٤٥ . د. جعفر آل ياسين: المدخل

إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م. ص: ١١٦ .

المنحى الصوفى الإسماعيلى فى ميدان الأخلاق:

يتناول الطوسى فى كتابه "أخلاق محتشمى" الكثير من الأقوال الصوفية، بل نجد المقامات الصوفية والأحوال كما عرفها التراث الصوفى عند أبى طالب المكى^(١) والكلاباذى^(٢) والقشيرى^(٣)، والسراج الطوسى^(٤). إلا أن نصير الدين يأخذ المقامات الصوفية والأحوال، ويكتب عنها بلغة خاصة به مستعيراً الآيات المؤيدة والأحاديث النبوية والأقوال المشهورة لكبار الصوفيين. وعلى الرغم من ذلك لا ينسب الأحكام الصوفية إلى أصحابها .

وسوف نعرض هنا لبعض أقوال الطوسى الصوفية، منها :

١- فى الزهد:

- من شغل بنفسه، شغل عن الناس، وهذا مقام العاملين. ومن شغل بالله، شغل عن نفسه، وهذا مقام الزاهدين^(٥) .

- إذا تعلق الإيمان بظواهر القلب، أحب الدنيا والآخرة جميعاً وعمل لهما. وإذا بطن الإيمان فى سويداء القلب، وباشره، أبغض الدنيا ، ولم يعمل لها وإذا صار الإيمان بحيث لا يتميز من القلب، أبغضها جميعاً ، ولم يعمل إلا لله^(٦) .

- اقتن الزهد: فإن فيه راحة للبدن من النصب، وإعتاقاً للنفس من العبودية،

(١) انظر: فى ترجمته: فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربى: د.عمود فهمى حجازى: د: فهمى أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨م، ج٢، ص: ٤٤٨ .

(٢) انظر فى ترجمته: فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربى، ج٢، ص: ٤٩٢. الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: عمود أمين النواوى، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م. ص: ٢٠، ٢١ .

(٣) انظر فى ترجمته: الداوودى: طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م. ج١، ص: ٣٤٤ وما بعدها .

(٤) انظر ترجمته: ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، ج٤، ص: ١٥٣. سزكين: تاريخ التراث العربى، ج٢، ص: ١٥٣. الهجویری: كشف المحجوب، ترجمة د.إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للشتون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م، ج٢، ص: ٥٦٢ .

(٥) الطوسى: أخلاق محتشمى، ص: ٥٢ .

(٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

وقطعاً للحسرة، وإذهاباً للندامة، وتحقيقاً للثناء^(١) .

- علامات الزهاد: أن يكونوا قليلي الطعام متغيري الألوان، طائري القلوب، وجلين خائفين ، منتظرين لأمر الله^(٢) .

يتضح مما سبق، أن الزهد عند الطوسي يقوم على اتباع الشرع، وتخليه الباطن من شواغل الدنيا ابتغاء الوصول إلى حضرة الله تعالى، وإشراق القلب بالمعارف الإلهية النورانية، وذلك بدون أضرار البدن في شيء. فالزهد الحقيقي عند الطوسي هو الزهد القلبي الذي يجعل الإنسان يتعلق بالحق تعالى، ولا يلتفت إلى ما سواه .

٢- في الشكر والصبر :

- الشكر هو الاعتراف بنعمة المُنعم على وجه الخضوع؛ وهو الثناء على المحسن بذكر إحسانه، وهو أن لا ترى نفسك أهلاً للنعمة^(٣) .

- الشكر أفضل من الصبر، فإنَّ الصبر حبس النفس على مساهلة البلاء. والشكر أن لا تلتفت إلى البلاء ، بل تراه من النعماء فمنَّ صبر فقد ترك إظهار الجزع، ومن شكر فقد تجاوز إلى إظهار السرور بما جزع له الصابر. وأيضاً الصبر ترك العمل الشيء ، والشكر إظهار الفعل الحسن^(٤) .

- الصبر ثبات باعث الدين، في مقابلة باعث الشهوة^(٥) .

- الصبر صبران: صبر في المصيبات وصبر عن الشهوات، والثاني أفضل وأحسن^(٦) .

- الصبر في الشكر، والشكر في الفضيلة، وهو نوعان صبر على طاعة الله، وصبر

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، ص: ٥٧ .

(٤) المرجع السابق، الصفحة .

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

عن معصيته، فالصبر على طاعته، أداء ما أمرك به، والصبر عن معصيته، اجتناب ما نهاك عنه^(١).

وبناء على ما تقدم، فإن الطوسي هنا يبدو أنه يعلم مدى ارتباط الشكر عند الصوفية. فإن مقام المريد كان حاله الشكر، وإن كان حاله الصبر كان مقامه الشكر، فلا بد وأن يتضمن شكره صبراً. أضف إلى ذلك، أن الشكر هو شكر العبد لربه سواء في النعم أو في المحن، وشكر من الله لعباده، وهذا بمجازاتهم على أعمالهم الصالحة.. فالطوسي إذن لا يتعد عن التراث الصوفي القائم على الكتاب والسنة.

٣- في الرضا:

- أول سعادة المرء ورضاه عن الله^(٢).

- لا تُكثِرْ همك، ما يقدر يَكُنْ، وما ترزق يَأْتِكْ^(٣).

- خمسة أشياء من سجايا العلماء: لا يأسون على ما فاتهم ولا يحزنون لما يصيبهم، ولا يرجون ما لا يجوز فيه الرجاء ولا يستكثرون، ولا يفسلون في الشدة، ولا يسيطرون في الرخاء^(٤).

ومن خلال ما تقدم، يتضح لنا أن الرضا عند الطوسي لا يخرج عن الإطار الصوفي الذي يرى الرضا من المقامات الرفيعة. بحيث يختص به أولياء الله الذين يسقطون التدبير مع الله ويسترسلون بحكمه ومشيتته، فيرضون بما يجري عليهم من أحوال التصريف الإلهي.

٤- في التوكل والانقطاع إلى الله:

- من توكل على الله حق توكله لم يجب أن يكون في حال دون حال^(٥).

(١) المرجع السابق، ص: ٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦١.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٥) المرجع السابق، ص: ٦٤.

- المتوكل ثلاث درجات: التوكل، ثم التسليم، ثم التفويض، فالمتوكل يسكن إلى وعده، والمسلم يكتفى بعمله، والمفوض يرضى بحكمه^(١).

- لا يصح إيمان الرجل حتى يصح توكله^(٢).

- متى رضيت بالله وكيلاً، وجدت إلى كل خير سبيلاً^(٣).

تبين لنا مما سبق، أن الطوسي في كتابه "أخلاق محتشمي" لم يتجاوز الحدود التي رسمتها الصوفية الأوائل، إذ استخلص الطوسي مادة كتابه من القرآن الكريم والسنة المحمدية. أضف إلى ذلك، أن الطوسي أخذ على عاتقه - في هذا الكتاب - مهمة التوحيد بين التصوف والدين، فقد مزج عناصر التصوف بالدين مزجاً يكاد يكون تاماً، ولم يتورع عن ذكر أحاديث ضعيفة ومشكوك فيها لدعم بعض التعاليم الصوفية التي كان يراها. ولقد ظل الطوسي في هذا الكتاب محافظاً على تعاليم الدين، ولم يتطرق إلى الأفكار الإسماعيلية المنحرفة عن تعاليمه الحنيفة.

المنحى الفلسفي - الإسماعيلي في ميدان الأخلاق:

يعرض الطوسي موضوع الأخلاق في كتابه "أخلاق ناصري" ذلك الكتاب الذي ألفه لناصر الدين عبد الرحيم محتشم الإسماعيلي، فيقول: إن الأخلاق صناعة وليست فطرة، بل هي من أفضل الصناعات، لأنها تقوم بتحسين أفعال الإنسان بما هو إنسان^(٤). ومن ثم فإن الأخلاق في نظر الطوسي ذات طابع عملي، فلا وجود لأخلاق مجردة منفصلة عن المجرى العام للبشر.

ويشير الطوسي إلى نوعين من اللذات: لذات باطنة وأخرى ظاهرة، فاللذات الظاهرة لا تنطوي في ذاتها على قيمة ما، وإنما هي تحدث أفعالاً إيجابية

(١) المرجع السابق، ص: ٦٥ .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(4) Wickens: The Nasiran Ethics, P.166-178 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكبتها، الطبعة الأولى، ص: ٤٢-٤٥ . د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٣م، ص: ٨١، ٨٢.

فحسب. وأما اللذات الباطنية، فهي وحدها الحقيقية والأقوى، لأنها تضيف على الأفعال الإنسانية قيمتها^(١).

ويتناول الطوسي أيضاً فكرة "الخير" فيرى أن الخير منه ما هو خير على الإطلاق ومنه ما هو خير عند الضرورة، بالإضافة إلى الخير المعقول، والخير المحسوس. ويرتبط النوع الأول للخير عند الطوسي بالسعادة، فيرى أن السعادة هي الخير التام وغايته؛ والخير التام في نظر الطوسي هو الذي إذا بلغنا إليه لا نحتاج معه إلى شيء آخر، فهو الغاية القصوى التي يستهدفها كل فعل إنساني يرمى الوصول إلى السعادة^(٢).

ومن الطبيعي أن يشير الطوسي إلى فكرة "السعادة التامة"^(٣)، فيرى أن الإنسان السعيد يكون في إحدى مرتبتين: الأولى: "مرتبة الأشياء الجسمانية" حيث يتعلق الإنسان بأحوالها المحسوسة الزائلة التي يسعد بها. وهذا الإنسان لا يستطيع أن يبلغ الكمال، كما لا يبلغ السعادة التامة. والثانية "مرتبة الأشياء الروحانية"، حيث يستطيع الإنسان فيها الوصول إلى السعادة التامة، وذلك لأنه استطاع أن يقهر الناحية الجسمانية، وأن يعيش بروحانيته بين الملأ الأعلى، حيث يستمد منه لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي. وهكذا فإن الإنسان الذي يستطيع الوصول إلى المرتبة الثانية، فقد وصل إلى السعادة التامة أو القصوى.

وقد أكد الطوسي على أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ السعادة التامة، إلا بعد البحث والفهم لأجزاء الحكمة بحثاً دقيقاً صحيحاً. كما أكد أن من حاول أن يصل إليها بغير ذلك المنهج، فقد بعد عن الحق كثيراً. وهكذا يبدو أن الطوسي يوافق على رأى سقراط القائل: إن الفضيلة علم والرذيلة جهل، ولكنه

(1) Wickens: The Nasiran Ethics, P.113 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٥٤ .

(2) Wickens: The Nasiran Ethics, P.113 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٩٠ .

(3) Wickens: The Nasiran Ethics, P.43-47 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٩٦، ٩٧ . د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام، ص: ٩٦، ٩٧ .

يعرض الفكرة على طريقته الخاصة. فللمعرفة - كما نعرف - أنواع ثلاثة هي الظن والاعتقاد والمعرفة الحققة. الأولى أصل المحسوسات، والثانية أصل الحكم على المحسوسات، والثالثة أصل العقل وحياة التأمل، وبالتالي فهي أصل السعادة التامة. ولذلك يمكننا في ضوء موقف الطوسي تعديل قول سقراط بحيث يصبح: الفضيلة سعادة تامة، والرذيلة معرفة باطلة أو ظن معرض للخطأ .

ويتناول الطوسي أيضاً فكرة "الفضيلة" معتمداً على ما جاء في كتاب "الأخلاق" لأرسطو، وكتاب "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، وغيرهما من كتابات الفلاسفة الإسلاميين فيرى الطوسي. أن "الحكمة" هي فضيلة النفس الناطقة المميزة واستخدام ما يقتضيه العقل في الأمور الهائلة. أما "العدالة": فهي فضيلة النفس الإنسانية، ولا تكون إلا باجتماع الفضائل الثلاثة الأخرى^(١) .

ولقد تابع الطوسي أيضاً الاتجاه الأرسطي في أن: "كل فضيلة هي وسط بين رذائل"^(٢)؛ وقد ذكر الطوسي كذلك أن "الوسط في الأخلاق هو الفضيلة بعينها"^(٣)؛ أما الأطراف فهي رذائل وشرور؛ وأما الأوساط التي هي فضائل، هي^(٤):

(1) Wickens: The Nasiran Ethics, P.80, 81 .

وانظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٣٧-٢٦ .

(٢) انظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: ٣٥-٣٧ .د.محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام، ص: ٨٦-٩٢ .

وقارن: أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: د.عبد الحليم عمود، وأبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩م، ص: ١٠٠، ١٠١ .د.هـ.سـد جويك: الجمل في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: د.توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٤٩م. ص: ١٤٤، ١٤٥ .

(3) Wickens: The Nasiran Ethics, P.95-98 .

وانظر: أرسطو: الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٧٩م، ص: ٩٦ .د.عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦م. ص: ١٤٦ .

(4) Wickens: The Nasiran Ethics, P.95- 98 .

الحكمة: وهى وسط بين السفه والبله .

العفة: هى وسط بين رذيلتين، وهى الشره وحمود الشهوة .

الشجاعة: وهى وسط بين رذيلتين إحداهما الجبن والأخرى التهور .

العدالة: وهى وسط بين الظلم والانظلام .

وأخيراً ، فلا بد من الإشارة إلى اعتراض الطوسى على فكرة "الوسط"، حيث يرى أن الفضيلة إذا اشرفت عن موضوعها الخاص قربت من فكرة الرذيلة؛ فالشجاعة مثلاً أبعد عن الجبن منها إلى التهور، والكرم أقرب إلى نقطة السرف منه إلى نقطة البخل. ومن ثم لا يمكن تحديد الوسط، لأنه ليس وسطاً حسابياً صحيحاً. كما أن التمسك بالوسط بعد تعيينه هو أصعب، وذلك لأن الأطراف التى تسمى رذائل من: الأفعال والأحوال والزمان، وسائر الجهات كثيرة جداً .

المنحى العقدى الإسماعيلى:

لقد عالج الطوسى الكثير من العقائد الإسماعيلية فى أثناء إقامته فى قلعة الموت، وقد اعتمد فى هذا اعتماداً كلياً على الرسائل التى تنسب إلى "قائم القيامة" الإمام "الحسن بن محمد بن برزك أميد". وكما هو معروف كانت دعوته تسمى بـ "قيامه القيامة" أو "قيامه القيامات"، تلك الدعوة التى أدت إلى نحو المعنى الحرفى للأصول الشرعية والعقائد الدينية، وأن تستبدل به تلك التعاليم والأوامر الروحية الصادرة من الإمام^(١) .

يقول إمام الإسماعيلية فى الموت: "أنا مع أصفىائى حيثما سألوا عنى: على الجبل، وفى السهل، وفى الصحراء، ومن أطلعت على حقيقتى، أى على معرفتى الصوفية لذاتى، فليس بحاجة لقرب طبيعى منى، وتلك القيامة الكبرى"^(٢) .

ويرى الدكتور أبو ريان، أن القيامة الكبرى عند إسماعيلية الموت، أصبحت

(1) Nasiru'd-din Tusi: Rawdatu T- Taslim, (Tasawwurat) edited and Tranlated into English by: Ivanow. W. Published for the Islamaili Society series a No.4. Leiden, 1950. P.31 .

(٢) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص: ١٨٩ .

مرتبة وصول معرفي تحصل للمستجيب عند اتحاده الروحي مع صورة الإمام وصورة سلمان بصفة خاصة. وهذا يعنى فى نظر الدكتور أهر ريسان؛ أن الإسماعيلية قد أخذت بتعاليمها إلى قلب التصوف المتأخر، وهو ما يعرف بالتصوف الباطنى أو التصوف الفلسفى^(١). وهذا ماسوف نلمسه عند الطوسى من خلال كتابه "أوصاف الأشراف" الذى تطرق فيه إلى موضوع التصوف الفلسفى .

وبناءً على ذلك، يذهب الطوسى فى كتابه "مطلوب المؤمنين" إلى تأويل أركان الشريعة وفرائضها على نحو أبطلها تماماً. فقد أصبحت الشهادة فى تأويله، هى: معرفة الله عن طريق الإمام؛ أما الطهارة، فهى: أن يتجاوز المرء عن قواعد السنة، ويعتبر كل ما يقوله الإمام حقاً؛ وأما الوضوء، فهو الرجوع إلى علم الإمام، لأن الماء هو الحقيقة وأما الصلاة، فهى ألا يغفل المرء قط عن طاعة الله ورسوله وحليفته -أى الإمام-؛ وأما الصوم، فهو أن ينذر أعضاء جسده فى الظاهر والباطن لأمر الله؛ والزكاة، هى أن يعطى المرء كل ما وهبه الله إياه من مال لبيت الإمام، أو يهبه -بأمر الإمام- لأخ مؤمن فيرد للفقراء والمساكين حقهم؛ وأما الجهاد، فهو: جهاد النفس والقضاء على هواها؛ وأما الحج، فهو: أن تحفظ يدك عن الدنيا الفانية، وتطلب الدار الباقية^(٢) .

ويذهب الطوسى أيضاً إلى أن الإمام هو الواسطة بين الله والبشر، كما وضع كافة أركان الدين وشرائعه فى قبضته، وجعله لازمة من لوازم الوجود^(٣) .

ولما كانت للإمام صفات تجعل منه صاحب التأويل، وصاحب الوصية، والحاصل على علوم الجفر والعلوم النوقية الإلهية من الميراث النبوى، فضلاً عن معرفته التى تسمو على معرفة البشر وقدرته على استكناه باطن العقيدة وأسرارها. فإن هذه الصفات التى يخلعها الشيعة على الإمام قد تبلورت عند الإسماعيلية

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) الطوسى: مطلوب المؤمنين، ص: ٥٢-٥٤. (نقلاً عن: د. محمد السعيد: دول الإسماعيلية فى إيران،

ص: ١١٧، ١١٨) .

(٣) المرجع السابق، ص: ٥٠، (نقلاً عن المرجع السابق؛ ص: ١١٨) .

وتمخضت عنها صورة إلهية للإمام كمصدر للعرفان الشيعي، و كقمة للمراتب الدينية عند الشيعة الإسماعيلية^(١).

يقول الطوسي: "ذرية الإمام على أربعة أنواع: روحانية أو "دَرُ معني"، مثل سلمان الفارسي، وجسمانية وروحانية "ودر الحقيقية"، مثل الإمام الحسين. والواضح أنَّ النوع الأول يسوغ تبنى^(٢) شخص ليس من سلالة علي دُمًا، فيكون علويًا فخريًا أو وارثًا حقيقيًا^(٣).

وعلى هذا النحو، يرى الطوسي حواز التفويض لأبناء الأئمة الروحانيين، كما يرتفع بمنزلة سلمان الفارسي، الذي يعد لدى الإسماعيلية صاحب التأويل. بمعنى أن لديه العلم اللدني الذي يسمح له بتأويل القرآن واستخراج مفهومه الباطني. كما يعتبر المعلم ومرتبته أعلى من مرتبة الرسول، لأن الرسول يتلقى الوحي بظاهرة بينما يتلقاه سلمان مؤولاً^(٤)؛ ومن ثمَّ فإنَّ إسماعيلية الموت تضع النبي في مرتبة ثالثة، حيث تتابع الحروف الرمزية الثلاث (ع) على الإمام، و(س) على سلمان وجبريل والحجة، و(م) على محمد النبي^(٥).

يتضح لنا مما سبق، أنَّ الطوسي قد تابع نزعة التطرف والمغالاة في العقائد الإسماعيلية، تلك النزعة التي بدأها الإمام الحسن بن محمد بن برزك أميد. ومن ثمَّ

(١) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٧٨، ١٧٩.

(*) ترجع فكرة التبنى الروحي إلى أبي الخطاب الأسدي، لأنه نقل الإمامة إلى نفسه باعتباره الأب الروحي الإسماعيلي، وباعتباره أن الاختيار الإلهي القائم على أسس التبنى الروحي هو وحده المعتمد. (يحيى هاشم حسن فرغلي: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص: ١٤).

(٢) برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ص: ١٢٠.

(٣) يقول ماسينيون: "قالت الإسماعيلية من بعد إنَّ سلمان هو في الواقع الذي حمل القرآن كله إلى محمد، وإنَّ "الملك جبريل" لم يكن إلا الاسم الذي أطلق على سلمان بوصفه حامل هذه الرسالة الإلهية". (د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨م، ص: ٣٣).

(٤) د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٨٨. وانظر: د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ص: ٣٧-٤٢.

فإنه قد أظهر في تناوله هذه العقائد، علامات نضوج الفكر الفلسفي الإسماعيلي حسب معايير ومقاييس عصره .

المنحى الصوفي الفلسفي-الإسماعيلي:

لقد لعبت مقولة الحلاج "أنا الحق"^(١) دوراً عظيماً في اتجاهات الصوفية المتفلسفة ابتداءً من القرن الرابع الهجري. إلا أن التحليل الفلسفي لتلك المقولة - التي أثارت حفيظة المتدينين - ظهر في القرن السابع الهجري^(٢). ذلك القرن الذي شهد تياراً صوفياً متميزاً ، هو تيار التصوف الممتزج بالفلسفة .

يقول ماسينيون: "وكان لابد من قيام فيلسوفين، السهرودي الحلبي وابن سبعين المرسى، لتجاوز هذه الشبهات والنظر إلى الحلاج على أنه ولي وشفيع لاتناقض عنده، مؤمن بالتروحيد الأول الكلي الذي يتجاوز نطاق الإسلام؛ وفي أثرهما قام كثيرون تأملوا في دعوات تضحيته من أجل أعدائه في سبيل كل الناس، فرأوا فيه قطباً روحياً يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية: النجم الرازي، والكيش، وجلال الدين الرومي والفيلسوف نصير الدين الطوسي^(٣) .

والحق، أن إشارة ماسينيون هذه توضح لنا أن الطوسي قد شارك بفكره المتميز في تيار التصوف الفلسفي. وإلى حوار ذلك يشير الخوانساري في روضاته إلى أن الطوسي "كان جامعاً بين مسلكي الاستدلال والعرفان". كما يشير إلى أن هناك مساءلات بين القونوي والطوسي، فيما يتعلق بقضايا التصوف ومقاماته^(٤). ولقد أجاد الطوسي في بيان أن الحلاج بصرخته "أنا الحق"، قد أعطى حق تصرف الأغيار بدمه^(٥)، أي منح الآخرين حق إراقة دمه. وأن هذه الصرخة

(١) حول هذه المقولة، انظر: د.جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م. ص: ٢٩٧ وما بعدها .

(٢) د.الأعسم: الطوسي، ص: ١٢٧ .

(٣) د.عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ص: ٨٨ .

(٤) الخوانساري: روضات الجنات، ج٦، ص: ٣١٢ .

(٥) أي عندما أفتى الفقهاء بإباحة دمه، وفي هذا يقول الحلاج "ما يحل لكم دمي واعتقادي الإسلام ومذهب السنة. ولي فيها كتب موجودة. فالله الله من دمي". (محمد الصلح: تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م. ص: ٥٣٢، ٥٣٣).

تشهد بأن الله أجاب دعوته المشهورة:

بيني وبينك إني ينازعني فارفع يانيك إني من البين^(١)

أضف إلى ذلك، أن الطوسي يصر على أن الحلاج لم يدع دعوى الإلهية، بل دعوى نفى أنيته ليثبت أنية غيره، وهو المطلق^(٢). وفي هذا يقول الأعسم: "أن الطوسي باعتباره اعتذاره عن الحلاج، أول مفكر شيعي ذهب علانية إلى القول بصحة اعتقاد الحلاج"^(٣). إلا أننا يجب أن نشير إلى أن الغزالي قد اعتذر عن الألفاظ التي كانت تصدر عن الحلاج في مقولته هذه، مبيناً أن قول الحلاج هذا "لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: (أنا من أهوى ومن أهوى أنا)"^(٤).

والحقيقة أن موقف الطوسي من هذه المقولة كان تحت تأثير العقيدة الإسماعيلية، حيث قالت الإسماعيلية بالحلول^(٥) بمعنى حلول اللاهوت في الأئمة. وذلك لأن الإمام لديهم قد خلُق من نور الله، أو أن نور الله حلَّ به. وقد انتشرت فكرة الحلول بين الإسماعيلية في فارس في دور الستر، ثم خفت بعض الشيء في الدور الفاطمي، ثم عادت إلى الظهور بوضوح وصراحة في دور الإسماعيلية في قلعة الموت^(٦).

والآن، فإن تأثيرات الفلسفة الإسماعيلية في فكر الطوسي تخبرنا كيف ظهر

(١) د. بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ص: ٨٣.

(٢) د. الشيبى: النزعات الصوفية، ج٢، ص: ٨٩.

(٣) د. الأعسم: الطوسي، ص: ١٣٠.

(٤) الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤م. ص: ٥٧.

(٥) ولعل أول من بالحلول هو عبد الله بن سبأ الذي نسب إليه أنه قال لعلى رضى الله عنه: "أنت أنت، يعنى أنت الإله" (الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م. ج١، ص: ١٧٤. وانظر: الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م. ص: ١٠٧). وزعم لاتباعه أن علياً صار إلهاً بحلول روح الإله فيه، (عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. ص: ١٩٤).

(٦) انظر: د. كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص: ١٧٢.

الفكر الفلسفي عنده، وأحياناً تخبرنا عن السبب في ذلك. فليس الفكر الفلسفي علماً منغلّقاً أو مستقلاً بذاته. لأننا نعتقد أنه من خلال النشأة الثقافية والتطور الثقافي للفيلسوف، يكون لدينا الانطباع بأن الفكر ما كان ليتطور إلا على هذا النحو. فليس في إمكاننا إلا أن نؤكد أثر الفكر الفلسفي الإسماعيلي في تطور المنحى الشخصي للطوسي، من خلال ما نلمسه من تأثيرات حققتها العقائد الإسماعيلية في فكر هذا الفيلسوف .

الخاتمة :

بعد هذه الدراسة لنصير الدين الطوسي فى أثناء القرن السابع الهجرى، ظهرت لنا خلالها بعض الحقائق التى نود تسجيلها هنا.. فى النقطة الأولى اتضح لنا أثر النشأة فى تكوين شخصية الفيلسوف، إذ كنا نرى أن هذا هو الاتجاه الطبيعى لفهم هذه الشخصية. وقد دفعتنا هذه النظرة الشاملة للفيلسوف إلى عرض الحياة السياسية عرضاً جديداً، حيث بحثنا خلف هذه الحياة لكى نستطيع أن نرد أحداثها إلى دوافعها الأساسية، ونربط بين النتائج المقررة والمقدمات التى أدت إليها، محاولين أن ندرس نفسية العصر من ناحيته السياسية .

ولقد ترددت على صفحات هذا البحث من النقطة الثانية إلى الرابعة أصداء الفكر الفلسفى الإسماعيلى بصفة عامة وعند الطوسي بصفة خاصة، حيث بحثنا الفكر الإسماعيلى من خلال النشأة والتطور حتى مرحلة "قلعة الموت" ودور الطوسي فى ذلك. وانتهينا إلى أن فيلسوفنا قد تأثر كثيراً بالفترة الخطيرة التى قضاها فى القلاع الإسماعيلية، فيما كتب وبحث فى فترة هامة من فترات التاريخ الإسلامى .

وقد كانت دراستنا للعقائد الإسماعيلية فى هذا البحث إنما تتجه أساساً إلى ملامح الفكر الفلسفى الإسماعيلى؛ أو بعبارة أخرى، تتجه إلى تجريد الصورة العامة لهذه العقائد من آثار النواحي التاريخية. وذلك لأن معظم الباحثين قد درسوا الدعوة الإسماعيلية، إلا أن أكثرهم كان اهتمامه يتجه إلى "التاريخ" أكثر مما يتجه إلى "العقيدة". ومن هنا كانت العقائد الإسماعيلية تختلط اختلاطاً شديداً بالتاريخ الذى يركز على الأحداث التاريخية، مما جعل العقائد تائهة المعالم. وقد حاولنا جاهدين أن نستخلص من هذه العقائد المختلطة ما يتصل بتطور العقائد الإسماعيلية الفاطمية، لنتبين فى ضوئها صورة واضحة لعقائدها وفلسفتها .

وعلى هذا الأساس انتهينا إلى التحذير من الاسترشاد بصورة الأفلاطونية المحدثه، لأنها لا تتطابق تماماً مع صورتها فى الفلسفة الإسلامية، من حيث الهدف والتأويل الرمزى والتفسير الوجودى .

وقد حاولنا كذلك، أن نرسم صورة واضحة للعقائد الإسماعيلية في قلعة "الموت"، من حيث هي عقائد متميزة للعالم واضحة المنحنى. وما نظن إلا أن هذه المحاولة لدراسة العقائد الإسماعيلية وكيفية تطورها من الفاطمية إلى قلعة "الموت" هي محاولة جديدة في اتجاهها ونتائجها .

وأخيراً ، حاولنا أن نبين الدور الذى قام به نصير الدين الطوسي فى تطور هذه العقائد فى القرن السابع الهجرى؛ وانتهينا إلى أنه يعد بحق "كاتب قلعة الموت" .

ثبت المصادر والمراجع

أولاً المراجع العربية :

- ١- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق: د.نزار رضا، مكتبة الحياة ، بيروت .
- ٢- ابن الاثير : الكامل فى التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٣- ابن الصباغ (الشيخ) : الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة، مطبعة العدل، النجف ، ١٩٥٠.
- ٤- ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م .
- ٥- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٦- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م .
- ٧- ابن سينا : التعليقات، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م .
- ٨- ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول، دار الرائد اللبنانى، بيروت، ١٩٨٣م .
- ٩- ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م .
- ١٠- ابن القوطى : الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فى المائة

- السابعة، المكتبة العربية، بغداد. (بدون تاريخ) .
- ١١- ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: د. السيد الجميلي، دار ابن زيدون، ١٩٨٥ م .
- ١٢- ابن كثير : البداية والنهاية، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٧ م .
- ١٣- ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكبتها، الطبعة الأولى. (بدون تاريخ) .
- ١٤- ابن منظور : لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، طبعة دار لسان العرب، بيروت. طبعة دار المعارف (المجلد السادس). (بدون تاريخ) .
- ١٥- ابن الوردي : تاريخ ابن الوردي، طبعة سنة ١٣٢٣ هـ .
- ١٦- أبو بكر الرازي : رسائل فلسفية ، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧ م .
- ١٧- أبو عمر بن عبد العزيز الكشي: معرفة الرجال، طبعة يرمباي، ١٣١٧ هـ.
- ١٨- أبو يعقوب السجستاني: الأفتخار، تحقيق: د. مصطفى غالب، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠ م .
- ١٩- : تحفة المستجيبين، تحقيق: عارف تامر (ضمن كتاب: ثلاث رسائل إسماعيلية، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م .
- ٢٠- أحمد بن علي المقرئ: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٧ م .
- ٢١- أحمد عبد الكريم سليمان (دكتور): المغول والمماليك حتى نهاية عصر الظاهر بيبرس، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى،

القاهرة، ١٩٨٤ م .

٢٢- أحمد محمود الساداتى (دكتور): مقال عن تاريخ جهانكشای لعطا ملك الجوينى، (ضمن مجلة تراث الإنسانية، دار الرشاد الحديثة) . المجلد السابع .

٢٣- إخوان الصفاء : جامعة الجامعة، تحقيق: عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت، (بدون تاريخ) .

٢٤- إدوارد جرانفيل براون : تاريخ الأدب فى إيران من الفردوسى إلى السعدى، ترجمة: د. إبراهيم أمين الشواربى، مطبعة السعادة، ١٩٤٥ م .

٢٥- أرسطو : الأخلاق، ترجمة: أسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٧٩ م .

٢٦- أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: د. عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٩ م .

٢٧- بارتولد : تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعارف، الطبعة الخامسة. (بدون تاريخ) .

٢٨- الباز العرينى (السيد) : المغول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦ م .

٢٩- برتولد شبولر : العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ترجمة: خالد أسعد عيسى، مراجعة: د. سهيل زكار، دار إحسان، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٨٢ م .

٣٠- برنارد لويس : أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة، راجعه وقدم له: د. خليل أحمد خليل، دار الحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠ م .

٣١- ، ، : أصول الإسماعيلية، ترجمة: د. خليل أحمد جلوى، جاسم محمد الرجب، تقديم: عبد العزيز الدورى،

- دار الكتاب العربي، القاهرة. (بدون تاريخ) .
- ٣٢- البيهقي (ظهير الدين) : تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق: محمد كرد علي، مطبعة الشرقي، دمشق، ١٩٤٦ م .
- ٣٣- جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي، دار مكتبة الحياة، بيروت، (بدون تاريخ) .
- ٣٤- جعفر آل ياسين (دكتور): الفيلسوف الشيرازي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م .
- ٣٥- ، ، ، ، : المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م .
- ٣٦- ، ، ، ، : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧ م .
- ٣٧- جلال شرف (دكتور) : دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤ م .
- ٣٨- جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة، دار الطليعة ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧ م .
- ٣٩- حسام الألوسي (دكتور): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦ م .
- ٤٠- حسن الصدر (السيد) : تكمل أمل الأمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، والسيد محمود المرعشي، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٦ م .
- ٤١- ، ، ، : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات إبراهيم كامل الزين، بيروت، ١٩٨٠ م .
- ٤٢- الخوانساري : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، طهران، قم. (بدون تاريخ) .
- ٤٣- الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧ م .

٤٤ - د. هـ. سد جويك : المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: د. توفيق الطويل، وعبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٤٩ م .

٤٥ - الداعي علم الإسلام ثقة الإمام: المجالس المستنصرية. تحقيق: د. محمد كامل حسين، دار الفكر العربي، (بدون تاريخ) .

٤٦ - الداودي : طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣ م .

٤٧ - داويت رونلدش : عقيدة الشيعة، مكتبة الخانجي. (بدون تاريخ) .

٤٨ - ألدوميلي : العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعبد الحليم النجار، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢ م .

٤٩ - دونالدولير : إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: عبد النعيم محمد حسين، راجعه وقدم له: د. إبراهيم أمين الشواربي، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٥٨ م .

٥٠ - دي لاسي أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٤٧ م .

٥١ - رضا زاده شفق (دكتور): تاريخ الأدب الفارسي، ترجمة محمد موسى هنداي، دار الفكر العربي، ١٩٤٧ م .

٥٢ - زيغريد هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، راجعه: مارون عيسى الخوري، دار الآفاق العربية الجديدة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦ م .

٥٣ - الزركلي (خير الدين) : الأعلام، الطبعة الثانية .

- ٥٤ - سامي النشار (دكتور) فهرس مخطوطات المسجد الأحمدى بطنطا، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٦٤م
- ٥٥ - سعد بن عبد الله خلف الأشعري: المقالات والفرق، تحقيق: د. محمد جواد مشكور، طبعة طهران، ١٩٦٣م .
- ٥٦ - شاخت وبورورث : تراث الإسلام، ترجمة: د. حسين مؤنس، إحسان صدقي العمدة، مراجعة: د. فراد زكريا، (عالم المعرفة، العدد ١٠، ١١، ١٢ - القسم الأول والثاني والثالث، ١٩٨٧م). المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت .
- ٥٧ - شمس الدين الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مخطوط مكتبة الفاتح برقم ٤٥١٦ .
- ٥٨ - الشهرستاني الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠م .
- ٥٩ - طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م .
- ٦٠ - عارف تامر : نصير الدين الطوسي في مراتب ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م .
- ٦١ - ، ، : الحاكم بأمر الله، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م .
- ٦٢ - ، ، : أربع رسائل إسماعيلية، دار الكشاف، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٣م .
- ٦٣ - عباس العزاوي تاريخ علم الفلك في العراق، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٥٨م .
- ٦٤ - عباس قمي فوائد الرصوية في أحوال المذاهب الجعفرية .
- ٦٥ - عبد الله النجار مذهب الدرور والتوحيد، دار المعارف، ١٩٦٥م .

- ٦٦- عبد الله نعمة (الشيخ): فلاسفة الشيعة: حياتهم، وآراؤهم، دار مكتبة الحياة، بيروت. (بدون تاريخ) .
- ٦٧- عبد الرحمن بدوي (دكتور): الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦ م .
- ٦٨- عبد الرحمن بدوي (دكتور): شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨ م .
- ٦٩- عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م .
- ٧٠- عبد الأمير الأعسم (دكتور): الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠ م .
- ٧١- عطا ملك الجويني : تاريخ جهانكشاي، ترجمة: د.محمد السعيد جمال الدين، (ضمن كتاب: دولة الإسماعيلية في إيران، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٥ م) .
- ٧٢- عفيف الدين الياقعي : مرآة الجنان وعبرة اليقظان، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٣٩ هـ .
- ٧٣- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٧ م .
- ٧٤- عمر فروخ (دكتور) : تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣ م .
- ٧٥- علي الخاقاني : شعراء الحلة (أو البابليات)، دار الأندلس. (بدون تاريخ) .
- ٧٦- الغزالي (أبو حامد) : مشكاة الأنوار، تحقيق: د.أبر العلا عفيفي، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤ م .
- ٧٧- فتح الله خليف (دكتور): بهمنيار بن المرزبان، (ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني، تصدر: د.إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية

العامه للكتاب، ١٩٨٤م).

- ٧٨- فتحية النبراوى (دكتور) تطور الفكر السياسى فى الإسلام ، دار
ومحمد نصر مهنا (دكتور): المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٤م .
- ٧٩- فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربى، ترجمة: د.محمود فهمى
حجازى، د.فهمى أبو الفضل، الهيئة المصرية
للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م.
- ٨٠- فؤاد عبد المعطى الصياد (دكتور): المغول فى التاريخ، دار النهضة العربية،
بيروت، ١٩٨٠م .
- ٨١- فيليب حتى (دكتور)، إدوارد جرجس (دكتور)، جبرائيل جبور (دكتور):
تاريخ العرب، دار الكشف، بيروت، ١٩٥٠م .
- ٨٢- قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب، دار إقرأ. (بدون تاريخ) .
- ٨٣- كامل مصطفى الشيبى (دكتور): النزعات الصوفية فى التشيع، دار
الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م .
- ٨٤- الكتبى : فوات الوفيات، تحقيق: د.إحسان عباس، دار
صادر، بيروت، ١٩٧٤م .
- ٨٥- الكرمانى (حميد الدين): راحة العقل، تحقيق: د.مصطفى غالب، دار
الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م .
- ٨٦- ,, ,, ,, : خزائن الأدلة، تحقيق: د.مصطفى غالب (ضمن
كتاب: مجموعة رسائل الكرمانى، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت،
١٩٨٣م) .
- ٨٧- الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين
النواوى، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية،
١٩٨٠م .
- ٨٨- كى لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس
وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية،

بيروت، ١٩٨٥ م .

٨٩- ل.أ.سيديو : تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة

عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٦٩ م .

٩٠- محمد السعيد جمال الدين (دكتور): دولة الإسماعيلية في إيران، مؤسسة

سجل العرب، ١٩٧٥ م .

٩١- محمد الصدر : تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات،

الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦ م .

٩٢- محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله (مجمع البحوث الإسلامية،

الأزهر-الكتاب الثالث عشر، مايو ١٩٧٠ م) .

٩٣- محمد باقر المجلسي (الشيخ): بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة

الأطهار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت،

١٩٨٣ م. (الجزء ١٠٤) .

٩٤- محمد بن يعقوب الكيلاني (الشيخ): الكافي في أصول الدين، مخطوطات

دار الكتب المصرية، برقم ٢١٢٢١ .

٩٥- محمد جابر عبد العال (دكتور): حركات الشيعة المتطرفين، مطبعة السنة

المحمدية، ١٩٥٤ م .

٩٦- محمد جواد معنية : مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندلس، بيروت،

(بدون تاريخ) .

٩٧- محمد جواد معنية : الشيعة في الميزان، دار التعاون، الطبعة الرابعة،

بيروت، ١٩٧٦ م .

٩٨- محمد حسن الأعظمي : الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني

عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،

١٩٧٠ م .

٩٩- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور): المرجع في تاريخ العلوم عند العرب،

منشورات دار الفيحاء، ١٩٨٧ م .

١٠٠- محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار

المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠ م .

١٠١- محمد كامل حسين (دكتور): طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢ م .

١٠٢- محمد كامل حسين (دكتور): طائفة الإسماعيلية، تاريخها وعقائدها، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٩ م .

١٠٣- : ديوان المؤيد في الدين داعى الدعاة، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٩ م .

١٠٤- محمد محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢ م) .

١٠٥- محمد يوسف موسى (دكتور): فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٣ م .

١٠٦- : ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة، (أعلام العرب). (بدون تاريخ) .

١٠٧- محمود بن أحمد بن موسى بدر الدينى العينى: عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان، مخطوط دار الكتب المصرية، برقم ١٥٨٤ تاريخ .

١٠٨- مصطفى حواد : يادنامه طوسى، منشورات جامعة طهران، ١٣٢٦ هـ .

١٠٩- مصطفى غالب (دكتور): تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٩ م .

١١٠- : مفاتيح المعرفة، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٨٢ م .

١١١- المؤيد فى الدين الشيرازى: المجالس المؤيدية، تلخيص: حاتم بن إبراهيم، تحقيق: د. محمد عبد القادر عبد الناصر، تصدير:

د.عبد العزيز الأهواني، دار الثقافة للطباعة والنشر،
القاهرة، ١٩٧٥ م .

١١٢- الموسوى : عقائد الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، مؤسسة
الرفاء، بيروت، ١٩٨٢ م .

١١٣- موسى الموسوى (دكتور): من السهرودى إلى الشيرازى، دار المسيرة،
بيروت، (بدون تاريخ) .

١١٤- نصير الدين الطوسى : أداب المتعلمين، تحقيق: د.يحيى الخشاب، (ضمن
مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثالث، الجزء
الثانى، ١٩٥٧م) .

١١٥- نورى عبد الحميد خليل (دكتور): الصراع العراقى الفارسى منذ سقوط
بغداد حتى القرن التاسع الهجرى، (ضمن كتاب:
الصراع العراقى الفارسى، دار الحرية للطباعة،
بغداد، ١٩٨٣م) .

١١٦- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة: د.محمد مهران، دار
المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ م .

١١٧- الهجویری : كشف المحجوب، ترجمة: د.إسعاد قنديل، المجلس
الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥ م .

١١٨- هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة،
حسن قبيسى، راجعه وقدم له: الإمام موسى
الصدر، الأمير عارف تامر، منشورات عويدات،
الطبعة الثالثة، بيروت-باريس، ١٩٨٣ م .

١١٩- وليم مارسون : رحلات ماركوبولو، ترجمة:عبد العزيز توفيق
جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ م .

١٢٠- يوسف إلیاس سرکيس: معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، مكتبة الثقافة
الدينية. (بدون تاريخ) .

١٢١- يوسف بن أحمد البحرانى (الشيخ): لؤلؤة البحرين فى الإجازات وتراجم

رجال الدين، تحقيق: السيد محمد صادق بحر
العلوم، دار الأضواء، الطبعة الثانية، بيروت،
١٩٨٦ م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية :

- 1- Blochet, E. : Art (Nasir) dans, la Grande Encyclopaedie, Paris.(XXXIV).
- 2- Brockleman, C, : Geschite der arabischen litteratur, (E.J. Brill) 1934. leiden, 1943.
- 3- Nasiru'd-din Tusi : Rawdatu' T-taslim, (Tasawwurat) edited . and translated into English by: Ivanow. W.published for the Ismaili society series a No. 4. liden, 1950.
- 4- Nasr, S,H, : Islamic studies, Beirut, 1967.
- 5- Stark, F, : The valleys of the Ass- Assins, london, 1937.
- 6- Strothmann, R.: Art Tusei dans Encyclopaedie d, Islam, vol (IV), parise, 1934.
- 7- Wickens, G,M, : Nasir al- din Tusi,s : The Nasiran Ethic&, london, 1964.

الفصل السادس

نظرية أصالة الوجود

عند صدر الدين الشيرازي

تقديم :

واجهت الفلسفة فى العالم الإسلامى هجوماً شديداً وعداءً سافراً ، فى تهافت الغزالى ، وفتاوى ابن الصلاح ، ومقدمة ابن خلدون ، وموقف ابن تيمية ومدرسته . بالرغم من ذلك ؛ فقد استطاعت أن تجعل لنفسها حيزاً مناسباً فى المحيط الثقافى الإسلامى حتى القرن الحادى عشر الهجرى ؛ إنطلاقاً من فلسفة ابن سينا التى تبلورت فى اتجاهات مختلفة ؛ يتجسد أولها فى شهاب الدين السهروردى مؤسس الفلسفة الإشراقية ؛ أما ثانيهما فيمثل نصير الدين الطوسى الشارح الأكبر لابن سينا ، ومؤسس علم الكلام الفلسفى ؛ وأما ثالثها فهو الاتجاه الصوفى العرفانى الذى بلغ تمامه مع ابن عربى .

ولاشك أنه مع صدر الدين الشيرازى تكتمل شروط الفلسفة وإجراءاتها فى العالم الإسلامى ، إذ يتم - مع هذا الفيلسوف - الاشتغال على أربعة محاور كبرى يمثل كل واحد منها أنطولوجيا خاصة ، وهى : المنطق والفلسفة الميتافيزيقية ، الحكمة المشرقية ، النبوة والوحى ، العرفان الصوفى . وهذه المحاور الأربعة تستبطن تجارب تاريخية مختلفة ، وتنهل من عوالم ثقافية متباينة ، وتنتمى إلى أصول فكرية متنوعة^(١) . والحق أن الشيرازى استطاع أن يستجمع كل تلك

(١) لمعرفة الأصول الفكرية لصدر الدين الشيرازى ، يُراجع :

- Corbin Henry : Le Livre des Penations Melaphasiques, Paris, 1941, P.11-12 .

- سيد حسين نصر : دراسات إسلامية ، الدار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٥م .
ص : ١٠٨ ، ١٠٩ .

- عبد الزهرة البندر : نظرية البدء عند صدر الدين الشيرازى ، مطبعة النعمان ، النجف ، ١٩٧٥م . ص : ١٨-٢٠ .

- د. جعفر آل ياسين : الفيلسوف الشيرازى ، منشورات عويدات ، الطبعة الثانية ، بيروت - باريس ، ١٩٧٨م . ص : ٣٥ - ٤٠ .

- د. على الشابسى : مباحث فى علم الكلام والفلسفة ، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، تونس ، ١٩٨٤م . ص : ١٩٥ .

المحاور ، على اختلاف أصولها ومناهجها ومراميها ، وأن يؤلف ما بين موادها وعناصرها في مجموع فلسفى سماه "الحكمة المتعالية" ، يمكن عدّه أشمل بناء فكري عرفته الفلسفة الإسلامية^(١).

وقد اكتملت الفلسفة الإسلامية وبلغت ذروتها في هذا الكتاب الموسوعة الذى يحشد فيه الشيرازى كيانات مفهومية لانظير لها من قبل ، معالجاً -بمهارة فائقة - كل الموضوعات والقضايا التى طرحها الفكر الإسلامى على نفسه، ومتقصباً بذلك الأمور حتى نهاياتها القصوى^(٢). ومن المفاهيم الفلسفية الرئيسية التى شيد عليها كل أو جُلُّ آرائه الفلسفية والعلمية ، هو مفهوم "أصالة الوجود". ذلك المفهوم الذى لم يكن الشيرازى يؤمن به فى أول نشأته الفلسفية - تبعاً لاستاذة الحكيم الداماد^(٣)، الذى كان يؤمن بأصالة الماهية^(٤) - وفى هذا يقول الشيرازى :

"واننى قد كنت فى سالف الزمان شديد الدبّ عن تأصل الماهيات واعتبارية الوجود ، حتى هدانى ربي وأرانى برهانه، فأنكشف لى غاية الانكشاف أن الأمر فيها على عكس ما تصوروه وقرروه . فالحمد لله الذى أخرجنى عن ظلمات الوهم بنور الفهم ، وأزاح عن قلبى سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة، وثبتنى على

(١) على حرب : النص والحقيقة (نقد الحقيقة - ج٢)، المركز الثقافى العربى، الطبعة الثانية، المغرب - بيروت ، ١٩٩٥ م . ص : ٩٩ .

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٣) هو : مير محمد باقر بن شمس الدين محمد استرابادى الأصل ، اصفهانى المنشأ والموطن ، اشرافى التخلّص ، ميرداماد الشهرة . كان استاذاً ماهراً وحاذقاً فى جميع العلوم العقلية والنقلية . ومن مؤلفاته : القبسات، الصراط المستقيم ، الأفق المين وغيرها كثير . توفى عام ١٠٤١ هجرية ودفن بالنجف . (انظر : صدر الدين الشيرازى : الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح وتقديم: سيد جلال الدين الآشتيانى ، المركز الجامعى للنشر ، الطبعة الثانية ، مشهد ، ١٩٨١ م. (المقدمة) ص : ٧٠-٧٢ .

(٤) انظر : الشيخ محمد رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، دار الصفوة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٣ م، ص : ١٦ . د. على الشايبى : مباحث علم الكلام والفلسفة ، ص : ١٩٦ .

القول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة^(١).

ولما كانت فلسفة الشيرازي -بجميع قضاياها- يمكن أن تُستخلص من عدة قضايا مبدئية حول حقيقة مفهوم الوجود وأصالته ؛ فإن مفهوم أصالة الوجود لم يُدرس بعد حق الدراسة ، ولم يُحرر محل النزاع فيه حق التحرير؛ فالباحثون في فلسفة الشيرازي - وهم قلة - يدرسون أجزاءً من فلسفته وهم يجهلون الهدف الحقيقي من دراستها . ولذا كان من الضروري أن نترث في قراءة تراث الشيرازي ولا سيما نظريته عن أصالة الوجود .

المبحث الأول : إشكالية الوجود

قبل أن نبدأ ببحث مفهوم أصالة الوجود عند الشيرازي ، فإنه من اللازم أن نتحدث قليلاً في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه ، حتى نكون مؤهلين لمعرفة أفضل السبل في دراسة فلسفة الوجود عنده، أو على أقل تقدير لنفهم ماهية أصالة الوجود وما الذي يريد أن يقول الشيرازي عنها ؟

فمن جملة الأسس التي تعين الباحث على فهم موضوع الوجود عند الشيرازي ، هو تحديد إشكالية البحث الذي هو بصدده . فإذا تم تحديد هذه الإشكالية ، فسوف تتضح عندئذٍ صورة دقيقة عن المحور الأساسي لكافة جوانب فلسفة الشيرازي المتعالية .

أولاً : الوجود^(٢) ، المصطلح والمفهوم :

(١) صدر الدين الشيرازي : الشاعر ، ترجمة وتقديم وتعليق : هنري كوربان، المعهد الفرنسي، طهران، ١٩٦٤م، ص : ٣٥. وانظر : صدر الدين الشيرازي : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، دار المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية ، طهران، ١٣٧٨هـ - ١٠٠٠، ص: ٤٩. ملا محمد جعفر لاهیجی : شرح رسالة الشاعر، تعليق وتصحيح وتقديم : سيد جلال الدين آشتياني ، مكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الثانية ، طهران. ص: ١٤٧، ١٤٨.

(٢) هناك معاني متعددة لكلمة الوجود ، فقد يراد به المعنى الحرفي الرابط بين القضايا، والذي يرادفه في الفارسية "أست" ، ويقابله الوجود المحمول الصالح لجعله محمولاً في الهلية البسيطة . وقد يراد به المعنى المصدري المتضمن للنسبة إلى الفاعل ، والذي يرادفه في الفارسية "بودن" ، ولا يحمل على الأعيان إلا حمل الاشتقاق . وقد يراد به اسم المصدر الفاعل في نفس مفهومه للنسبة إلى الفاعل، -

إن لكلمة الوجود عند الشيرازي إطلاقين واستعمالين ، فقد يُطلق الوجود ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية ، والمفاهيمات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر، ويسمى بالوجود الإثباتي^(١). وقد يُطلق الوجود ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم وغير الشيثية عن ذاته بذاته، وعن الماهية بانضمامه إليها^(٢). فالوجود بهذا الإطلاق هو حقيقته^(٣)، وهو ماصدقه ، وهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره .

ولما كان الوجود بالإطلاق الأول معنى انتزاعي ، فهو مفهوم واحد كلي؛ ولكن صدقه على ماصدقاته ليس من قبيل صدق الكلي على أفرادها، فمفهوم الوجود بالنسبة إلى ماصدقاته عرض عام، فيصدق عليها صدقاً عرضياً كمفهوم الشيء الذي هو عرض عام بالنسبة إلى جميع الأشياء . ومن ثم ، فليس هذا المفهوم من حقيقة الوجود ، أي أنه ليس وجوداً بل مفهوم له الوجود ، وذلك عند تصوره في الذهن ؛ فلا يكون إلاّ عنواناً للوجود الحقيقي ومرآة له^(٤).

وحتى لا يخلط المرء بين الوجود الحقيقي والوجود الانتزاعي ، يؤكد الشيرازي أن الموجودات الجزئية حاصلة في الواقع بمحصتها من الوجود الحقيقي

- والذي يرادفه في الفارسية "هستي"، ويحمل على الأعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على ماصدقاتها الخارجية. وقد يراد به نفس الحقيقة العينية التي يشار إليها بذلك المعقول الثاني، وهو موضوع بحثنا هذا. (انظر : السيد محمد حسن الطباطبائي: نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ، ١٤٠٠هـ - تعليقات الشيخ مصباح اليزدي، هامش ص : ٢٢) .

(١) الشيرازي : الأسفار ، ج١ ، ص : ٦٤ ، ٦٥ .

(٢) المرجع السابق ، ج١ ، ص : ٦٥ .

(٣) لفظة الحقيقة قد تستعمل مرادفة للماهية ومقابلة للوجود، وقد تستعمل مرادفة للوجود العيني، وهذا هو المراد بقولهم : "حقيقة الوجود أصيلة دون مفهومه" . وقد تستعمل في مورد الراجب تعالى في مقابل الوجود المجازي الذي ينسبوه إلى الممكنات. وقد تستعمل في الوجود الساري في جميع الموجودات سرياناً عينياً مشابهاً لسريان مفهوم الجنس في أنواعه سرياناً ذهنياً أو لسريان الكلي الطبيعي في أفرادها ؛ وقد يختص بأعلى مراتب الوجود، أي مرتبة وجود الراجب تعالى . وقد تستعمل الحقيقة مرادفة للكنه، كما يقال حقيقة الوجود مجهولة ، أي لا يدرك الذهن كنهه . (انظر تعليقات الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة للطباطبائي، ص : ٢٣) .

(٤) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١١ .

القائم فى الأعيان ، وأنا نشق منه معنى عقلياً هو الوجود الانتزاعى ، كما نشق الإنسانية من الإنسان والأبيضية من البياض والحيوانية من الحيوان . وكما أن الموجود فى الواقع هو الحيوان ، أما الحيوانية فمفهوم انتزاعى ، ففى الواقع أيضاً موجود عيى مشهود أو محسوس نشق منه مفهوماً موافقاً هو الموجودية^(١) .

وعليه ، فالوجود يُنتزع منه أمر مصدرى ، وهو مفهوم له الوجود ؛ وهو الذى يعرض للماهية عند اعتبار العقل آياها . وهو ليس من حقيقة الوجود فى شىء ؛ فوجود كل ماهية فى ذاته يقتضى التعيّن بتلك الماهية ، لا بسبب ذاته . فالوجود الحقيقى بما هو وجود بدون إضافة شيئاً إليه غيره ، لا يكون ماهية كلية ولا جنسية ولا نوعية ولا عرضية حتى تكون لها أفراد متماثلة ؛ بل حقيقة الوجود متباينة بنفسها ، وخصص الوجود ومراتبه مختلفة بذاتها ؛ ومن حدودها الخاصة تنتزع الماهيات^(٢) .

فالموجود فى الخارج ليس إلا الوجود بالذات ، والماهية متحدة معه ضرباً من الاتحاد ، ولانزاع لأحد فى أن التمايز بين الوجود والماهية إنما هو فى الإدراك لا بحسب العين^(٣) ؛ بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعاً منه ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع ؛ فالحكاية هى الماهية والمحكى عنه هو الوجود^(٤) . كما سوف نشير إلى ذلك فيما يتعلق بالعلاقة بين الوجود والماهية .

ولكن هل يمكن تعريف الوجود ؟

إن الوجود بأى اعتبار أخذ لا يصح تعريفه ، بل يمتنع سواء أريد منه مفهومه أو حقيقته^(٥) ؛ فلا يجوز أن يعرف الوجود تعريفاً يكون الغرض منه إفادة تصور أمر مجهول بوساطة تصور أمر معلوم^(٦) . وذلك لأن التعريف إما أن يكون بحدٍ أو

(١) الشيرازى : الأسفار ، ج١ ، ص : ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٧ . وانظر : رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٣٤ .

(٣) الشيرازى : الأسفار ، ج١ ، ص : ٦٧ .

(٤) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٣٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص : ١٣ .

(٦) الشيخ عبد الكريم الزنجاني : دروس الفلسفة ، مطبعة الغرى ، النجف ، ١٩٤٠م . ج١ ، ص : ١٥٩ .

برسم ، ولا يمكن تعريفه بالحد ولا بالرسم ولا بصوره مساوية به^(١) . إذ تصور الشيء العيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حد العير إلى حد الدهن ، فهذا يجري في غير الوجود . وأما في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة وعين العيان دون إشارة الحد والبرهان وتفهم العبارة والبيان^(٢)

ومفهوم الوجود ، بديهى التصور يللمسه كل واحد منا ، ولم يعرف مفهوماً أوضح منه . وهذا المفهوم أول معنى يرتكز في الدهن ويرتسم فيه ارتساماً أولياً فطرياً ، وذلك هو المقصود من بدايته^(٣) ومن ثم ، فلا سبيل إلى تفسيره وتعريفه ؛ إذ الواجب في المعرف أو المفسر أن يكون أجلى وأوضح مما يفسر أو يعرف ، ولا مفهوم أجلى وأبين من مفهوم الوجود^(٤) .

ثم إن قصد إظهار هذا المعنى بالكلام ، فيكون ذلك تنبيهاً للذهن وإخطاراً بالبال ، وتعيناً له بالإشارة من بين سائر المرتكزات في العقل ، لا إفادته بأشياء هو أغنى منها ظهوراً ووضوحاً وأعم منها شمولاً ؛ فيكون تعريف الوجود على هذا النحو ليس إلا تعريفاً لفظياً ، أى تعريفه بما يرادفه ويواطئه من الأسماء^(٥) .

وبذلك يشير الشيرازى إلى أمرين مهمين بالنسبة لمفهوم الوجود ، أولهما : إن مفهوم الوجود غنى عن التعريف ، وإنه مفهوم بديهى وبسيط . وثانيهما : هو أن مفهوم الوجود لا يخلو من الحاجة إلى التعريف فحسب^(٦) ؛ بل إن إيجاد تعريف

(١) انظر : الشيرازى : المشاعر ، ص : ٦ ، الاسفار ، ج ١ ، ص : ٢٥ .

(٢) الشيرازى : الشواهد الربوبية ، ص : ٦ .

(٣) وفى هذا يقول ابن سينا : "إن الوجود ، والشيء ، والضرورى ، معانيها ترتسم فى النفس ارتساماً أولياً ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها" . (انظر : ابن سينا : الشفاء - قسم الإلهيات - تحقيق : الأب قنوتى ، سعيد زايد ، بإشراف : د. ييوى مذكور ، الهيئة العامة لشيءون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ م . ج ١ ، ص : ٢٩)

(٤) انظر : رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٣ . رضا الصدر : الفلسفة العليا ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٦ م . ص : ٨٥

(٥) انظر : الشيرازى : المشاعر ، ص : ٦ ، المبدأ والمعاد ، تحقيق : سيد جلال الدين آشتياني ، مراجعة : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ م . ص : ١٠ رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٣

(٦) لقد صرح فخر الدين الرازى من قبل بمثل هذا القول فى ساحته المشرقية ، إذ يقول "أعلم أن التعريف على وجهين : أحدهما أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل ، -

حقيقى له^(١) -أيضاً - أمر متعذر وغير قابل للتحقيق ؛ وأن ما يذكر فى تعريفه إنما هو من قبيل " التعريف اللفظى "^(٢) و "شرح الاسم"^(٣) فقط.

أما حقيقة الوجود فهى - عند الشيرازى - ذلك الأمر المتحقق فى الخارج،

- وثانيهما : أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة مُنبِهة ، وإن كانت أعنفى من المعرفة فى نفس الأمر، فتعريف الوجود على الوجه الثانى جائز ، وأما على الوجه الأول فغير جائز . (انظر: فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعات ، تحقيق وتعليق : محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠ م . ج١ ، ص : ٩٧ .

(١) التعريف الحقيقى عبارة عن نوع من المفاهيم التى تستوجب الوصول إلى معرفة الأشياء وطبيعتها ، وهو يتألف من الجنس والفصل والعرض الخاص . بالإضافة إلى تميزه بعللة شروط من أهمها : (١) وجوب اشتماله على مفهوم أشد وضوحاً من المفهوم المعروف . (٢) أن يكون جامعاً ومانعاً . (٣) أن لا يكون مفهوم المعروف عين مفهوم المعروف . (٤) عدم اشتماله على النور . (٥) خلوّه من الألفاظ المبهمة والمعقدة.

(٢) التعريف اللفظى عبارة عن بيان معنى اللفظ بوساطة لفظ آخر؛ وهو يحدد العلاقة فيما بين اللفظ والمعنى ويشخصها . وهذا التعريف لا يؤدي البتة إلى صياغة مفهوم ومعنى جديدين، كما أنه لا يؤدي أيضاً إلى إضافة تصور جديد إلى ذهن الإنسان . (الشيخ على شيروانى : دروس فلسفية فى شرح بداية الحكمة للعلامة الطباطبائى ، ترجمة : حبيب فياض ، دار الهادى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥ م . ص : ١٥).

(٣) وفى هذا يقول ابن سينا : "إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شيء" (انظر : ابن سينا : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة - طبعة محيى الدين صبرى الكردى - مصر ، ١٣٣١ هـ . ص : ٣٢٥). وانطلاقاً من ذلك يؤكد يوسف كرم أن "الوجود يعد أول المعانى لبساطته القصوى، وأنه أول ما يقع فى الإدراك لعمومه الشامل، فكل ما يمكن صناعه هو شرح اللفظ فقط . (انظر : يوسف كرم : العقل والوجود، دار المعارف، الطبعة الثالثة ، مصر ، ١٩٦٤ م . ص : ١١٤) . وقد أوضح السبزواري أيضاً، أن جميع التعريفات للوجود ليست بالحد المؤلف من الجنس والفصل الكاشف عن حقيقته، ولا بالرسم الذى هو تعريف بالعرض، وإنما هى شرح الاسم باسم أوضح فقط، إذ لا شيء أعرف من الوجود. وقد أنشد قائلاً :

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه فى غاية الخفاء

(انظر : الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم) دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ . ص : ٥٥٥ ، ٥٥٦ .

وتلك حقيقة مجهولة الكنه غاية الجهالة ، وغير واضحة ، ولا يمكن التعرف عليها^(١) . ولذلك يستحيل أخذ صورة ذهنية عنها تكون كنهها ، لأن كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان يمتنع أن يكون في الأذهان ، وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها ؛ فالوجود يمتنع أن تحصل حقيقته في ذهن من الأذهان^(٢) .

وعليه ، فيمكن العلم بالوجود علمًا حضوريًا - كعلم النفس بذاتها وأفعالها - لأننا سوف نجد نفس الواقعية العينية بلا وساطة صورة ومفهوم، وبلا تحليل وتفسير. وفي ذلك العلم الحضوري لا يوجد موضوع ولا محمول ولا حكم، وإنما هو وجدان الواقع على ما هو عليه. ولكن هذا العلم ليس من نوع العلم المقصود بالتعريف ؛ فإن معنى تعريف الشيء هو عبارة عن حصول معناه في العقل مطابقًا لما في الخارج^(٣) . وهذا يحدث فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل تترتب عليها آثارها الخارجية، وأخرى بوجود ذهني ظلي لا تترتب عليها آثارها مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين؛ وليس ماهية فليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ ماهيته خارجًا وذهنًا^(٤) .

فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول ، وهو الحصول في الخارج . وليس للوجود وجود ذهني، وماليس له وجود ذهني، فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ؛ فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته، لا جنس له ولا فصل له، وليس هو جنسًا لشيء ولا فصلًا له ولا نوعًا ولا عرضًا عامًا ولا خاصًا^(٥) .

وهنا نلاحظ أنه على الرغم من الاختلاف القائم بين مفهوم الوجود وحقيقته، إلا أنهما يشتركان في الاستغناء عن التعريف . ولكن مفهوم الوجود غني عن التعريف لبدايته ، وحقيقته غنية عن التعريف لأستحالة تصورهما.

(١) رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٨٥ .

(٢) الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٧ .

(٣) انظر : رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٣ . رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٨٦ .

(٤) الشيرازي : المشاعر ، ص : ٧ .

(٥) المرجع السابق الصفحة نفسها . وأيضًا الشواهد الربوبية، ص : ٧، ٦ .

ثانيًا : اشتراك الوجود المعنوي :

ينتقل الشيرازي بعد ذلك لمناقشة مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك ، فنراه يؤكد أن مبدأ اشتقاق الوجود مشترك معنوي بين موارد استعماله، ليتبين أن الوجود بمعناه الواحد يُطلق على مصادقاته، فيصلح أن يكون موضوعًا واحدًا لعلم واحد . بالإضافة إلى رد ما زعمه كل من أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من اشتراك الوجود اشتراكًا لفظيًا^(١).

وترجع أهمية البحث في هذه المسألة عند الشيرازي إلى توقف إثبات أصالة الوجود عليها ، وكذا توقف البرهان الذي يقيمه على وحدة حقيقة الوجود. ومهما كان الأمر ، فوحدة معنى الوجود والوجود أمر واضح لا يحتاج إلى تجشم دليل . وقد أجاد الشيرازي حينما قال : "إن كون مفهوم الوجود مشتركًا بين الماهيات ، فهو قريب من الأوليات"^(٢).

من أجل ذلك ، يرى الشيرازي أن من ذهب إلى أن الوجود مشترك لفظي، وفسر مذهبه بأن المقصود من حمل^(٣) الوجود على كل ماهية، هو نفس المفهوم من تلك الماهية ، فقد ذهب إلى خلاف ما يريه عقله ؛ لأن العقل يجد من المناسبة والمثابرة بين موجود وموجود ما لا يجدها بين موجود ومعدوم. فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه، كان حال

(١) لعل الداعي إلى إنكار الاشتراك المعنوي عندهما، هو توهم استلزامه نفى التمايز بين الحقائق العينية، وخاصة نفى التمايز بين الخالق والمخلوق. ومنشأ هذا التوهم هو الخلط بين المفهوم والمصدق ، كما نبه عليه العلامة الطباطبائي. (انظر : الطباطبائي: نهاية الحكمة ، هامش ص : ٢٠ ، ص : ٢١).

(٢) الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٥.

ويتوجب الالتفات هنا إلى أن قول الشيرازي يشبه إلى حد كبير قول الرازي الذي موداه : "يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليات". (فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، ج ١، ص : ١٠٦).

(٣) الحمل هو الحكم بالاتحاد بين شيئين ، وينقسم إلى قسمين : أولي ذاتي، وشائع صناعي . فإن قصد من الحمل، الاتحاد المفهومي بين شيئين، كما في قولنا : الإنسان حيوان ناطق؛ فهو المقصود من الحمل الأولي. وإن قصد من الحمل الاتحاد بحسب الوجود - وإن كان الشئان مختلفين بحسب المفهوم - فهو الثاني من قسمي الحمل، أعني الشائع الصناعي. كقولنا : زيد إنسان، وقولنا : القطن أبيض؛ فالأول حمل ذاتي والثاني حمل عرضي، وكلاهما حمل شائع . (انظر : رضا الصدر: الفلسفة العليا، ص : ١١٦، ١١٧).

بعضها مع بعض كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبة^(١) .

وليست هذه المناسبة لأجل كونها متحدة فى الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ، ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً ؛ لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة فى الاسم أكثر من التى بين الموجودات غير المتحدة فى الاسم ، بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل^(٢) .

ومعنى هذا ، أن العقل حين يقارن بين موجود وموجود يدرك معنىً مشتركاً لا يدركه حين يقارن بين موجود ومعلوم ؛ وهذه حجة راجحة فى حق الشيرازى بأن مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً بين الموجودات .

بالإضافة إلى ما تقدم يرشدنا الشيرازى إلى اشتراك مفهوم الوجود ووحدته بما يلى :

(١) إن الوجود مفهوم مشترك حتى عند من قال بعدم اشتراكه ، لأنه حينما يقول بأن الوجود غير مشترك ، فما هو هذا المعنى الذى حكم عليه بأنه غير مشترك ، إنه لابد قد تصور مفهومًا جامعًا أى مشتركًا وحكم عليه بأنه غير مشترك ، فناقض نفسه ؛ إذ أنه لا يمكن أن يتصور مفهومات لانهاية لها لكل موجود ، وباعتبار كل واحد منها يحكم عليه بأنه مشترك أو غير مشترك . ومن ثم ، فإن اشتراك مفهوم الوجود أمر بديهى يكاد يكون فى بدايته قريباً من بداهة مفهوم الوجود نفسه^(٣) .

(٢) ومن الجدير بالذكر ، أن الرابطة فى القضايا والأحكام ضرب من الوجود ، لأنها بمثابة الوجود الرابط^(٤) الذى له حظ من الوجود ؛ وهى فى جميع

(١) للرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) للرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) للرجع السابق ، ج ١ ، ص : ٣٥ ، ٣٦ .

(٤) ذكر الشيرازى أن للوجود اصطلاحين عند الحكماء ، أحدهما : ما يقع رابطة فى العمليات الموجبة ، ويكون من قبيل المعانى الحرفية ؛ ويقابله الوجود المحمول الذى يقع محمولاً فى الهليات البسيطة ، ويكون من المعانى المستقلة . واختار أن يطلق الوجود على الرابطى بهذا المعنى - -

الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنىً واحد^(١). فإطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود، أو منه إذا كان محمولاً أو رابطاً أى ثابتاً لغيره^(٢).

ومعنى ذلك، أن الوجود الرابط هو ثبوت شيء، أى ماهو مفاد كان الناقصة؛ وهو ما يقع رابطة في الحملات الموجبة، ولا يقع محمولاً حتى في مفاد كان الناقصة^(٣). فالوجود الرابط إذن هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت الوجود نفسه، فلا يكون هذا الثبوت ثابتاً لغيره، بل الثابت لغيره هو ذلك الشيء المضاف إليه الثبوت لانفس الثبوت^(٤).

وهنا ينبغي أن نفرق عند الشيرازي بين إطلاق لفظة الوجود على روابط القضايا وعلى الوجود المحمولي، لأنه يؤكد على وحدة معنى الوجود وكونه مشتركاً معنوياً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، يختار الاشتراك اللفظي بين الوجود الرابط بالمعنى الذي أثبتناه فيما سبق وبين الوجود المحمولي، ولا سيما أن الاختلاف بينهما نوعياً كما يرى هو. ومراده هنا أن الوجود بمعناه المتعارف عليه -الذي ثبت اشتراكه المعنوي- هو الوجود المحمولي؛ أما إطلاق الوجود على رابطة القضية فهو بمعنى آخر؛ بحيث يكون الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ.

ثالثاً : المغايرة المفهومية بين الوجود والماهية ، وزيادة الوجود على الماهية^(٥) :

- والمحمولي يكون من قبيل الاشتراك اللفظي . وثانيهما : ما يرادف الوجود للغير، أى الوجود الذي يتحقق في شيء كوجود السواد في الجسم ، أو لشيء كوجود المعلول للعللة ، أو عند شيء كوجود الصورة العلمية في النفس، ويقابله الوجود النفسى . ثم اقترح تخصيص الأول بالرابط والثاني بالرابطي لتلا محذ الخلط بينهما . (انظر : الشيرازي : الأسفار ، جـ ١ ، ص : ٧٩ - ٨٢ ، ٣٢٧ - ٣٣٠ .

(١) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص : ٣٦ .

(٢) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص : ٣٢٨ .

(٣) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ٣٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص : ٣٧ .

(٥) الماهية : مصدر جعلى مأخوذ من "ماهر" وتستعمل بمعنى اسم المصدر فى ما يجاب به عن -

قبل تناول موقف الشيرازي من هذه المسألة ، لابد من الإشارة إلى أنه على ضوء مبدأ الاشتراك المعنوي للوجود تبطل مقولة عينية مفهوم الوجود للماهية ، لأن العينية فيما بينهما تفضي إلى القول بالاشتراك اللفظي للوجود وهو تناقض. ولكن إذا كان الاشتراك المعنوي للوجود يبطل تلك المقولة ، إلا أنه لا يبطل الشبهة القائلة بجزئية الوجود للماهية . ولهذا فإن إثبات كون الوجود مشتركاً معنوياً لا يغنينا عن الخوض في مسألة زيادة الوجود على الماهية، وهذا من ناحية.

من ناحية أخرى ، فإن التباين القائم بين مفهوم الوجود والماهية عبارة عن أمر بديهي ، ولذا فلا بد من قبول القول بأن الوجود زائد على الماهية . ومن ثم ، فإن الاستدلالات التي يستخدمها الشيرازي هنا، إنما هي من قبيل التنبيه على وجه التحديد.

ولما كان الشيرازي يؤكد أنه ليس في الخارج سوى الوجود بالمعنى الحقيقي، فإن الماهية متحدة به إتحاد المفهوم الاعتباري بالأمر العيني. وذلك لأن الوجود لو لم يكن متحدًا بها إتحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري ، لكان إما نفس الماهية بحسب المفهوم أو جزءاً منها كذلك، أو زائداً عليها قائماً بها في الأعيان قيام الصفة بالمرصوف ، فيتحصل الوجود في الخارج على نحو أنه عارض للماهية^(١). وهو ما لا يقبله الشيرازي لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي مع

- السؤال بـ "ما هو" ، وهو ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوراً تاماً. وإن شئنا قلنا : قالب ذهني كلي للموجودات العينية ، أو قلنا: الحد العقلي الذي ينعكس في ذهن من الموجودات المحدودة . (انظر : تعليقات الشيخ محمد المصباح اليزدي على نهاية الحكمة للطباطبائي، ص : ٢٣ ، ٢٤ . وأيضاً : د. مهدي الحائري: هرم الوجود، ترجمة : محمد عبد المنعم الحاقاني ، دار الروضة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠ م. ص : ٢١٤ - ٢١٧).

وقد قال الشيرازي في أسفاره : "فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه، وشبح ذهني لرؤيته في الخارج ، وظل له" . (الأسفار ، ج-٢ ، ص : ٢٣٦) . وقال في موضوع آخر : "فإن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في الملائك العقلية والحسية". (الأسفار ، ج-١ ، ص : ١٩٨).

وللماهية اصطلاح آخر أعم، وهو "ما به الشيء هو هو"، وبهذا المعنى يُطلق على الواجب تعالى أيضاً، فيقال : "الواجب ماهيته إنيته". (انظر : الأسفار ، ج-١ ، ص : ٤١٣).

(١) الشيرازي : الأسفار ، ج-١ ، ص : ٢٤٥ ، ٢٤٦.

غض النظر عن الوجود والعدم ، فليس لها تحصل فى الخارج إلا بحسبان وجودها
لاسابقاً على الوجود ، فلا يجوز أن يثبت لها فى الخارج شىء من هذه الجهة، بل
كل ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التى لا وجود لها فى
العين^(١).

ومن ثم ، فإن الماهية لها حالة عقلية تسبق وجودها فى الواقع، إذ من الجائز
أن يلاحظها العقل من غير ملاحظة وجود خارجى أو ذهنى معها . وهذا محض
تجريد يمنحها وجوداً ذهنياً بتصورها مجردة عن وجودها الشخصى. ولذلك يصح
القول : إنها متقدمة على الوجود ، ولكن فى الذهن الذى يمكنه أن يجرد الماهية
عن وجودها ، فتكون مغايرة له. فالحق إذن أن زيادة الوجود على الماهية فى
التصور وليس فى العين^(٢).

من أجل ذلك ، نقول : إن العلاقة بين الوجود والماهية علاقة اتحادية
لاتعلقة أو انضمامية ، أى أنها علاقة بين أمر متحصل هو الوجود وغير متحصل
هو الماهية ، وليست بين أمرين متحصلين .

ولما كنا قد فرقنا -تماماً- فيما سبق بين مفهوم الوجود وحقيقته عند
الشيرازى ، فيمكننا التوفيق بين القائلين بأن الوجود زائد على الماهية عارض
عليها، وبين القائلين بأن الوجود عين الماهية، - فمن قال بزيادة الوجود على
الماهية أراد مفهوم الوجود - فإن العقل يحل كل شىء إلى شيئين: ماهية ووجود،
أى أن كل ممكن موجود ، ومعنى ذلك أنه شىء ثبت له الوجود، ولذا قالوا :
"إن كل ممكن زوج تركيبي"^(٣) ، فيكون الوجود زائداً على الماهية تعقلاً
ومعنى^(٤).

وأما من قال بأن الوجود عين الماهية فلا أظنه يزعم أنه عينها تصوراً ومعنى،

(١) المرجع السابق، ج ١ ، ص : ٢٤٦.

(٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص : ٢٤٧.

(٣) انظر : ابن سينا : الشفاء (قسم الإلهيات) ، ج ١ ، ص : ٤٧.

(٤) انظر: رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٥ . وقارن : نصير الدين الطوسي : تجريد العقائد،

تحقيق : د. عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م. ص: ٦٣.

وأن المعقول من الماهية نفس المعقول من الوجود ، فإن هذا لا ينبغي أن يتوهمه عاقل ، بل المراد أن حقيقة كل شيء موجود هو نحو وجوده الخاص . فالوجود تحققاً نفس الماهية ، فهما متحدان - هوية - اتحاداً حقيقياً من باب اتحاد غير الاقتضاء مع الاقتضاء ، كالاتحاد بين الجنس والفصل ، وغير الاقتضاء من جانب الماهية إذ أنها من حيث هي ليست إلا هي ، لا تقتضي وجوداً ولا عدماً وإنما توجد بالوجود ، ومعنى وجودها بالوجود ثبوتها وتحقيقها ، لا ثبوت شيء لها^(١) .

وبهذا ، فإن الوجود زائد عارض الماهية تصوراً ومعنى ، ولكنه عينها تحققاً وخارجاً ؛ فليس معنى زيادة الوجود على الماهية وعروض لها ، إنهما متباينان بحسب الحقيقة - كيفية وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ؛ ولا كونه عرضاً قائماً بها قيام الأعراض بموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها الخاص وجود آخر . بل بمعنى كون الوجود الإمكانى لقصوره وفقره مشتملاً على معنى آخر غير حقيقة الوجود ، منتزِعاً منه محمولاً عليه منبعثاً عن إمكانه ونقصه^(٢) . وهذا المعنى الآخر هو الذى نسميه الماهية ، فيكون المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية^(٣) ، ويكون الوجود فى التصور عارضاً للماهية محمولاً عليها^(٤) .

وهكذا نستنتج من عدم تمايز الوجود عن الماهية فى الخارج وانحصار مافى الخارج فى الوجود ، أنه لا يوجد فى الواقع إلا الوجود ، فليس للماهية حقيقة عينية أصيلة . ومن ثم ، "فإن الوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة"^(٥) .

(١) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٥ .

(٢) وهذا يعنى أن الإمكان الفقرى والوجودى عند الشيرازى ، هو أن ذاته هى التعلق بالغير ، فهو ذاتاً ظهور شيء آخر ، وذاتاً قد جاء من شيء آخر . فالوجودات الإمكانية بمعنى الفقر - إذن - تعنى أن ذاتها الفقر والاحتياج ؛ فالفقر هنا لا يعنى إلا التعلق . وهذه الفكرة من ابتكارات الشيرازى القائمة على أساس أصالة الوجود . (انظر : د. مهدي الحائرى : هرم الوجود ، ص : ٢٧٩ - ٣٠٠) .

(٣) الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٢٤٣ - ٢٤٥ .

(٤) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٥ .

(٥) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٩ .

رابعاً : الوجود حقيقة أصيلة :

يؤكد الشيرازي هنا أن لمفهوم الوجود حقيقة عينية في الخارج ، وهي سائر الأشياء التي نعتبرها ماهيات ، ونعتقد أن لفظ الوجود منتزع عنها لا أكثر؛ إنه يريد أن يجعل الأشياء حاكية عن حدود الوجود، فلو أردنا دراستها للزم علينا عدم الاكتفاء بدراستها لكونها ماهيات، وإنما يجب دراسة واقعها العيني الذي يغدو بموجب هذه الرؤية الوجود^(١). وفي هذا يقول الشيرازي:

"الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققاً وكائناً
في الأعيان وفي الأذهان ، فهو الذي به ينال كل ذي حق
حقيقته"^(٢).

ولما كانت حقيقته كل شيء ، هي خصوصية وجوده التي تثبت له ، فالوجود أولى من ذلك الشيء ، بل من كل شيء ، بأن يكون ذا حقيقة؛ كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود ، وسائر الأشياء غير الوجود ، ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها. وبالحقيقة إن الموجود هو الوجود ، كما أن المضاف هو الإضافة لا ما يعرض له من الجوهر والكم والكيف وغيرها: كالأب والمساوي والمشابهة، وغير ذلك^(٣). فالوجود -إذن- حقيقته أنه في الأعيان لاغير ، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته^(٤).

وقد وضع الشيرازي أدلته القاطعة على تأصل الوجود، وعلى أن هذا الوجود هو الذي تنال به الأشياء تحققاً أصيلاً ، وذلك كما يلي^(٥):

(١) انظر : محمد رضا اللواتي : المعرفة والنفوس والألوهية في الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخرى، دار الساقى ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤م، ص : ١٣٩.

(٢) الشيرازي : الشواهد الربوبية ، ص : ٦.

(٣) الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٨ ، ٣٩.

(٤) بهمنيار بن المرزبان : التحصيل ، تحقيق : مرتضى مطهرى ، طبعة كلية الإلهيات - جامعة طهران، إيران ، ١٣٥٦ هـ . ص : ٢٨٦.

(٥) الشيرازي : الشاعر ، ص : ٩-١١.

(١) إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره وأحكامه، فالوجود -إذن- أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة ؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة ، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى؛ فهو بنفسه في الأعيان ، وغيره - الماهيات - به في الأعيان لا بنفسها. وموجوديته في الخارج أنه بنفسه واقع في الخارج، كما أن زيداً إنسان في الواقع ، وكون زيد إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديته؛ ومعنى كون الوجود موجوداً أن شيئاً في الخارج هو وجود، وهو حقيقة. فلو لم يكن للوجود حقيقة خارجية إلا مجرد تحصل الماهية ، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال؛ إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنًا وليست بموجودة في الخارج^(١).

(٢) إنه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر ، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء ، لأن مفاد الحمل وما صدقه هو الاتحاد^(٢) بين مفهومين متغايرين في الوجود؛ وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجودًا وتغايرهما مفهومًا وماهيةً، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد . فلو كان الوجود أمرًا انتزاعيًا ، تكون وحدته وتعددته تابعين

(١) المرجع السابق ، ص : ١٢ .

(٢) ينهب الشيرازي في أسفاره إلى "أن جهة الاتحاد في كل متحدتين هو الوجود ، سواء أكان الاتحاد - أى الموهو - بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أم اتحاده بالحيوان، أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض ، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعًا بالذات، وجهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض. فحينئذ لا شبهة في أن المتحدتين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعًا بحسب الحقيقة، وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحوًا من الانتساب ، فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي، وجهة الاتحاد أمر حقيقي". (الأسفار ، ج ١، ص: ٦٧).

ومن الملاحظ أن الشيرازي قد ترقى في أسفاره فنظر بقلعة إلى ما قرره في المشاعر ، حيث أشار إلى أنه لولا جهة الاتحاد لما تحقق حمل أصلاً ، لأن جهة الاتحاد في الأولى أيضاً هو الوجود إلا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطة ، وإن لم يتحقق بنحو الظرفية كما في الوجود المحمول .

لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعانى والماهيات^(١).

(٣) لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء ، لأن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود ، فهي معلومة ؛ وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع غض النظر عن الوجود والعدم ، فهي بذلك الاعتبار غير موجودة و غير معلومة . فلو لم يكن الوجود موجوداً فى ذاته، لم يكن ثبوت أحدهما للآخر؛ فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثلث له أو مستلزم لوجوده . فإذا لم يكن الوجود فى ذاته موجوداً ولا الماهية فى ذاتها موجودة، فكيف يتحقق ها هنا موجود ؟ فلا تكون الماهية موجودة^(٢).

(٤) إنه لو لم يكن للوجود صورة فى الأعيان، لم يتحقق فى الأنواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع. وذلك لأن نفس الماهية لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن، وإن تخلصت بألف تخصص من ضم مفهومات كثيرة كلية إليها . فلا بد إذن أن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة ، بحيث تكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ؛ ولانعنى بالوجود إلا ذلك الأمر . فلو لم يكن الوجود متحققاً فى أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحققاً فى الخارج^(٣).

(٥) لو لم يكن للوجود صورة فى الأعيان ، لم يكن عروضه للماهية اتصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً ، بل كان كسائر الانتزاعات التى تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقرررها . فيجب إذن أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية وتتحد معه وجوداً مع مغايرتها إياه معنى ومفهوماً فى ظرف التحليل^(٤).

(٦) لو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً - بل كان أمراً انتزاعياً - أعنى الكون المصدرى، لكان وجود السواد نفس سواديته لاحتولته فى الجسم. وإذا كان

(١) الشيرازى : المشاعر ، ص : ١٢ ، ١٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٤ ، ١٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص : ١٤ ، ١٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص : ١٥ - ١٧ .

وجود الأعراض - وهو عرضيتها وحلولها في الموضوعات - أمراً زائداً على ماهياتها الكلية ، فكذلك حكم الجواهر^(١) .

وعليه ، فإن المتحقق المتأصل والمشار إليه وصاحب الأثر والتأثير والتأثر هو الوجود ، والماهية إنما تتحقق ويشار إليها وتكون صاحبة الأثر بالوجود^(٢) . وهذا يعنى أنها تفتقر إلى الوجود لكي تتحقق ، وما لم نضف إليها الوجود لن تتمكن من أن توجد وتفرض وجودها من نفسها لمجرد تصورنا لها، بل يظل أمرها معلقاً ليس هنا ولا هناك إلا إذا سلطنا عليها ضوء الوجود؛ عندئذ تكون متحققة ، وإلا فلا^(٣) . ومن ثم ، فإن الماهية - إذن - تتقوم بالوجود ، وإن الوجود حقيقة عينية أصيلة.

تلك هي الدقة التي تميز بها الشيرازي في تحديد إشكالية الوجود التي تسبب اختلاط العقل وارتباكها ، نظراً لعدم وضوح الفرق بين المفهوم والمصدق في الوجود ؛ فلم يحدث لكثير من فلاسفة الإسلام التفرقة الدقيقة بين مفهوم الوجود وحقيقته ، ف وقعت جملة من الشكوك في مباحث الوجود . أما الشيرازي فقد أدرك جيداً الفرق بينهما ، فتفجرت له كثير من الإشكاليات التي وقع فيها الصراع بين الفلاسفة . ولعله استطاع أن يوفق أيضاً بين الآراء المتصارعة برفع المغالطات الذهنية عنها.

وأخيراً لامفر من القول ؛ بأن بلورة كافة المسائل المتعلقة بإشكالية الوجود بالصورة - التي تناولناها هنا - إنما هو بمثابة مقدمة ضرورية لإثبات الحقيقة العينية للوجود وأصالتها . إذ أن ما تهدف إليه الحكمة المتعالية عند الشيرازي، هو البحث في أحكام وخصوصيات هذه الحقيقة. فهل للوجود حقيقة واحدة في نفسه أم حقائق متباينة ؟ وما خصائص هذه الحقيقة ومميزاتها ؟

(١) المرجع السابق ، ص : ١٧ .

(٢) رضا المظفر : الفلسفة الإسلامية ، ص : ١٧-١٩ .

(٣) محمد اللواتي : المعرفة والنفس والألوهية ، ص : ١٤٠ .

المبحث الثاني : حقيقة الوجود وخصائصها

من المسائل التي طُرحت حول حقيقة الوجود أن الوجود العام يتخصص بإضافته إلى موضوعه الذي هو الماهية ؛ وأن الوجود المقيّد كان يراد به مفاد كان الناقصة وهل المركبة ، أى ثبوت صفة غير الوجود للماهية^(١) . فليس من قبيل الصدفة أن الشيرازي بعد إثبات أصالة الوجود يعرج على مسألة تخصص الوجود ويطرح سؤالاً هو : "تخصّص الوجود بماذا؟"^(٢) ، وذلك قبل أن يعالج الشبهات التي أوردت على أصالة الوجود واستبعادها^(٣) .

ولما كانت الإجابة الكاملة على هذا السؤال تعتمد على مسألة مراتب الوجود والشدة والضعف فيه، التي يعبر عنها بمسألة "التشكيك في الوجود"، تلك المسألة التي أحرها الشيرازي إلى الفصل الخامس من المرحلة الثالثة^(٤) . فإننا سوف نقدم دراستها هنا، ونجعل مسألة التخصص متفرعة عنها .

أولاً: التشكيك في حقيقة الوجود :

التشكيك لغة : هو الحمل على التردد والشك ، وفلسفة : اتفاق وجه واختلاف من وجه^(٥) . فالمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها ، بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها ؛ مثال ذلك البياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج ، لا على السواء . ومن ثم ، فإن ما يكون به التفاوت أو الاختلاف بين شيئين هو بعينه ما به الاشتراك بينهما أيضاً^(٦) .

وتجدر الإشارة إلى بحمل الأقوال التي قيلت حول حقيقة الوجود ، وهي :

(١) المصباح اليزدي : تعليقات على نهاية الحكمة للطباطبائي ، ص : ٤٩ .

(٢) انظر : الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٤٤ - ٤٩ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ج ١ ، ص : ٥٤ - ٦٣ . والمشاعر ، ص : ١٨ - ٢٧ .

(٤) انظر : المرجع السابق ، ج ١ ، ص : ٤٢٧ - ٤٤٦ .

(٥) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجلييلة ، الطبعة الثالثة، القاهرة ، ١٩٧٩م. ص: ١٠٨ .

(٦) انظر : د. مهدي الحائري : هرم الوجود ، ص : ١٤٧ . رضا المظفر : المنطق ، دار المعارف

للمطبوعات ، الطبعة الثالثة، بيروت ، ١٩٩٥م. ص : ٦١ .

القول الأول : وحدة الوجود والوجود :

إن الوجود واحد شخصي هو الله سبحانه وتعالى ولا موجود سواه، وإنما يتصف غيره بالموجود على سبيل المجاز-وهو ظاهر من بعض كلام الصوفية^(١)- وهو ما يمكن أن يؤوّل إلى ما يرجع إلى قول الشيرازي من انحصار الموجود المستقل فيه سبحانه ، لكون سائر الموجودات روابطاً لوجوده ، وأضواءً وأشعة لنوره الحقيقي^(٢) .

والحق ، فإن هذا القول مرفوض من قبل منطق العقل، لأنه لايتسنى بأى حال من الأحوال إنكار الكثرة الموجودة فى الخارج ، لأن إنكارها يؤدى إلى السفسطة . ومن ثم ، لايجوز الاعتقاد بأن كافة الأشياء الخارجية من قبيل الوهم والتصور ، وأن ليس لها أى نصيب من الوجود ، كما لايمكن الادعاء بأن الذات الإلهية تختص بالوجود دون غيرها^(٣) .

القول الثانى : وحدة الوجود وكثرة الموجود :

إن الوجود واحد شخصي كما قالت به الصوفية ، إلا أن الموجود لا ينحصر فى الواجب تعالى ، بل مخلوقاته أيضاً موجودة حقيقة ، لكن معنى الموجود فيها هو المنسوب إلى الوجود . وهو قول الدوانى الذى نسب إلى شيخ الإشراق ؛ وهو أيضاً مرفضه الشيرازي فى أسفاره ، لأنه يستند على القول بأصالة الماهية^(٤) .

القول الثالث : كثرة الوجود والموجود :

وهو ما نسب إلى المشائين^(٥) من كون الموجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة ؛ وهذا يعنى إن لكل شىء خارجي وجوداً خاصاً به يختلف عن

(١) انظر : الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة ، ص : ٣٥٧ .

(٢) انظر : الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٤٩ .

(٣) انظر : الشيخ على شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٧١ .

(٤) انظر : الشيخ المصباح اليزدى : تعليقات على نهاية الحكمة ، ص : ٥٤ . الشيخ عبد الله نعمة :

فلاسفة الشيعة ، ص : ٣٥٧ ، ٣٥٨ . الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٧٣ ، ٧٤ .

(٥) انظر : ابن سينا : الشفاء - قسم الإلهيات - ج ١ ، ص : ٣٤ .

وجودات سائر الأشياء الأخرى ، على نحو يخلو من أى اشتراك فيما بين كافة الوجودات المختلفة^(١).

القول الرابع : وحدة الوجود فى عين كثرته :

وهو ما نُسب إلى الفهلويين - من حكماء إيران - واختاره الشيرازى^(٢) وأتباعه، من كون الوجود حقيقة واحدة متشككة، أى ذات مراتب مختلفة يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك . وقد مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج، أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة فى الشدة والضعف. فهناك نور قوى ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً وشيئاً زائداً على النورية ، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً، أو تختلط بالظلمة التى هى عدم النور ، بل لاتزيد كسل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً ولا تفقد منها شيئاً^(٣).

فالوجود -إذن- عين النور لأن الخاصة الذاتية للنور هى أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره ؛ فهو ظاهر بذاته لأن للنور - مهما كان ضعيفاً - دلالة ذاتية على أنه نور - غاية الأمر أن فى النور شدة وضعفاً ، ولكنه أمر آخر - وهو مظهر لغيره لأنه يُكشف لنا فى جميع ما حوله. ولما كان للنور هذا الحد ، ويمكن ملاحظة هذه الخاصية فى جميع مراحل النور ودرجاته الضعيف منها والشديد، فإن حقيقة النور وطبيعته مقولة بالتشكيك^(٤).

(١) انظر : رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٩٩. شيروانى : دروس فلسفية ، ص : ٧٢.

(٢) وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشيرازى نفسه فى رسالته "سريان الوجود" كان يميل إلى القول الثانى ، إذ يؤكد أن " الوجود واحد والموجود متعدد متكرر "، وهذا الموقف قد عدله فى أسفاره - كما ذكرنا فى مقدمة هذا البحث - مما يدعونا إلى عدم الأخذ برأيه فى هذه الرسالة ، لأنه يتعارض مع موقفه العام فى أصالة الوجود ، ذلك الموقف الذى أكده أكثر من مرة فى مختلف كتبه بصفة عامة وفى الأسفار بصفة خاصة. (انظر : عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة ، ص : ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٦).

(٣) الطباطبائى : نهاية الحكمة ، ص : ٥٦

(٤) انظر : مهدي الحائرى : هرم الوجود ، ص : ١٣ ، ١٥٨. رضا الصدر : الفلسفة العليا ، ص : ٩٨.

وعليه ، فابتكار الشيرازي هنا هو إحلال النور محل الوجود ، وإحلال الوجود محل النور، ولذلك يأخذ على شيخ الإشراق أن جميع الخصائص التي ذكرها للنور هي ثابتة للوجود أيضاً، إلا أنه لم يذكر اسم الوجود وجعله اعتبارياً، فهل النور عين الوجود ؟ ألم يعترف بأن النور مقول بالتشكيك ؟ ثم ألم يعتبر الماهيات هي الأصلية ؟ فهل الماهيات مقولة بالتشكيك ؟

يرى الشيرازي أن شيخ الإشراق يعلم بأن الماهيات ليست مقولة بالتشكيك، ومع ذلك يعترف بأن النور مقول بالتشكيك . ولما كان يذكر الشيء -وهو الوجود- ويعرفه ولكنه لا يذكر اسمه، فالنور يعنى الوجود والوجود يعنى النور أيضاً، وليس شيئاً غيره، وكل حكم ينسب للنور فهو ثابت للوجود كذلك^(١) .

يقول الشيرازي : "كما إن النور قد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الدوات ... كذلك الوجود قد يطلق ويراد الظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ، والمظهر لغيره"^(٢) .

ويمكن إثبات التشكيك في حقيقة الوجود عند الشيرازي من خلال الإشارة إلى أن انتزاع مفهوم واحد عن أشياء كثيرة ، إنما يدل على جهة اشتراك عينية فيها ، إذا كان ذلك المفهوم من قبيل المعقولات الأولى، أى من المفاهيم التي يكون عروضها كاتصافها في الخارج ؛ كما أن كثرة مثل هذه المفاهيم هي التي تدل على كثرة الجهات العينية . فكثرة الوجود لا تتنافى إطلاقاً مع وحدته، وإنما هي منسجمة معها ومؤكدة لها^(٣) .

وأما المعقولات الثانية^(٤) ، فيكفى لحمل واحد منها على ماصدقاته وحدة

(١) انظر : الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٦٣ - ٧١ . مهدي الخايري : هرم الوجود ، ص : ١٦١ .

(٢) الشيرازي : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٦٣ - ٦٤ - ٦٨ ، ٦٩ .

(٣) انظر : المصباح اليزدي : تعليقات على نهاية الحكمة للطباطبائي ، ص : ٥٤ . محمد تقى المدرسى : العرفان الإسلامى بين نظريات البشر وبصائر الوحى ، دار البيان العربى ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٩٢ م . ص : ٢٣٣ .

(٤) المعقولات الثانية نوعان : إحدهما المعقولات الثانية الفلسفية ، والثانية هي المعقولات الثانية -

الجهة التي يلاحظها العقل، كما أنه يكفي لحمل أكثر من واحد منها على ماصدق واحد كثرة الجهات الملحوظة عند العقل، وإن لم يكن بإزائها جهات متكثرة عينية^(١). فلا يدل وحدة المعقول الثاني على وجود جهة عينية مشتركة بين ماصدقاته، ولا كثرته على كثرة الجهات الخارجية^(٢). كما لا يدل وحدة مفهوم الماهية أو مفهوم العرض على جهة وحدة ماهوية بين الأجناس العليا، وإلا لزم وجود جنس مشترك أو مادة مشتركة بينها^(٣). وكما لا يدل تعدد مفاهيم الوجود والوحدة والفعلية على تعدد الجهات العينية في الوجود البسيط الذي لاجهة كثرة فيه^(٤). فالمعيار في أصل التشكيك - إذن - هو أن هناك مجموعة من الحقائق البسيطة التي تتميز بهذه الصفة، وهي "إن ما به اشتراكها هو عين ما به امتيازها"، وحتى الأشياء الخارجية البسيطة هي من هذا القبيل. وهذا معيار آخر لكشف الاختلاف بين الكثرة التشكيكية والكثرة الماهوية. ومن ثم، فإذا لاحظنا أن ما به الاختلاف بين شيئين هو عين ما به الامتياز، فسوف نجده وجودًا واحدًا شخصيًا ذا مراتب تشكيكية^(٥).

يقول الشيرازي: "وأما كون مفهوم الوجود محمولاً على ما تحته بالتشكيك، أعني الأولوية والأولية، والأقدمية والأشدية، فلأن الوجود في

- المنطقية. والمعقولات الثانية الفلسفية يكون عروضها في الذهن، واتصافها في الخارج، كالإمكان، ولهذا فإنها تحمل على الوجود في الخارج. فمفهوم الإمكان ليس مثل البياض والسواد، وإنما هو لون من المعقولات التي لا يمكن مشاهدتها في الخارج ولا لمسها، ولكنها مع ذلك تحمل على الأشياء، فيمكن القول إن هذا الشيء ممكن أو العالم ممكن الوجود وليس واجب الوجود. فالإمكان عرض، ويكون عروضه للشيء الممكن في الذهن، إلا أن اتصافه في الخارج، فهذا الشيء يتصف بالإمكان في الخارج لا في الذهن. وهذا الشيء -أيضاً- ليس ممكنًا في الذهن، وإنما هو ممكن في الخارج، وكذا مفهوم الوجود فهو يعرض في الذهن، إلا أن الأشياء الخارجية الموجودة تتصف بمفهوم الوجود في الخارج. (مهدي الحائري: هرم الوجود، ص: ١٧١).

(١) انظر: الشيرازي: الأسفار، ج ١، ص: ٣٣٢ - ٣٣٩.

(٢) يقول الشيرازي: "لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان، أن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان". (الأسفار، ج ١، ص: ١٣٩).

(٣) المرجع السابق، ج ١، هامش ص: ٣٣٣.

(٤) الشيرازي: المشاعر، ص: ٧، ٣٥.

(٥) مهدي الحائري: هرم الوجود، ص: ٦٥.

بعضها مقتضى ذاته دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتم وأقوى . فالوجود الذى لا سبب له أولى بالموجدية من غيره، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع"^(١) .

ويمكن أيضاً إثبات التشكيك فى حقيقة الوجود من خلال الصلة بين العلة والمعلول، حيث يترتب عليها أن وجود المعلول أضعف من وجود علته المفيضه له، بل هو شأن من شىء عونها لا استقلال له دونها ، وعلى هذا فالموجودات الواقعة فى سلسلة العلل والمعلولات تشكل حقيقة واحدة ذات مراتب يتقوم بعضها ببعض، ويتقوم الكل بالواجب سبحانه وتعالى دون أن يلتزم بالاختلاف التشكيكى بين المعلولات الواقعة فى مرتبة واحدة، فلا يكون شىء منها متقدماً بما فى مرتبته ، وإن كانت جميعاً متقدمة بعلتها المفيضه؛ وهكذا حتى تنتهى المراتب إلى الواجب تعالى الذى هو القيوم المطلق ، وهذا هو المعنى الحق لوحدة الوجود الحق^(٢) .

وفى هذا يقول الشيرازى : "إن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضه إياه، حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها ، فيكون هويتين مستقلتين فى التعقل، إحداهما مفيضاً والآخرى مُفاضاً .. فبإذن المعلول بالذات لاحقيقة له بهذا الاعتبار، سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً؛ فإذا ثبت تنهى سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية ، وثبت إنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسماوات والأرض، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر ، تبين : إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو نسخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شىءونه، وهو الذات وغير أسماؤه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشتونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحشياته ، ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى تكون نسبة الحلول ، هيئات إن الحالية والمحلية مما يقتضيان

(١) الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٣٦ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ج ٢ ، ص : ٢١٠ - ٢١٢ ، ٢١٦ - ٢٢٠ ، ٢٨٦ - ٣٠٤ .

الإثنية في الوجود بين الحال والمحل ، وما هنا ظهر أن لاثاني للوجود الواحد
الأحد الحق^(١) .

وأخيراً ، فإن حقيقة الوجود وحدة وجود تشكيكية، فوجود واحد هو
الذي يشمل الله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان ، وجميع الموجودات تتمتع بمثل
هذه الوحدة ، فكلها مراتب وتعينات لوجود واحد . وكل الظواهر والمراحل
والمراتب هي هذا الوجود الواحد . فإله هذا الوجود الواحد والعالم والإنسان
يشكلون ذلك الوجود الواحد، وفي الواقع هناك وجود واحد مشخص ليس
أكثر، وهو ما نسميه بوحدة الوجود، ونقول بناء على قاعدة التشكيك فإن هذا
الوجود واحد شخصي حقيقي ، وهو في الوقت نفسه عين كثراته ومراتبه
وتجلياته . وهذا اللون من الكثرة السائدة في حقيقة الوجود لاتتنافي -إطلاقاً -
مع وحدة حقيقة الوجود^(٢) .

ثانياً : بماذا تخصص حقيقة الوجود ؟

تجدر الإشارة هنا إلى أن السؤال عن سبب تخصص الوجود كان عند
المتكلمين متوجهاً إلى مفهوم الوجود العام، وذلك لأنهم لم يكونوا يرون حقيقة
عينية للوجود. ولا يصح طرح نفس هذا السؤال بالنسبة لحقيقة الوجود العينية،
لأن البحث عن تخصص مفهوم الوجود ليس بذات أهمية بالنسبة لنظرية أصالة
الوجود . ومن ثم ، فإن طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رواسب
القول بأصالة الماهية في الأذهان، فيتوهم أن للوجود طبيعة كلية ويحصل تخصصها
بإضافتها إلى الماهيات أو بسبب آخر .

ولعل خير ما يوجه به طرح هذا السؤال من الشيرازي ، أنه أراد أن يبين أنه
بناءً على القول بأصالة الوجود لاينحصر الجواب عن السؤال المذكور بأن تخصص
مفهوم الوجود العام يحصل بإضافته إلى الماهية، بل يتخصص بنفس الحقيقة العينية.
فالتخصص للوجود يكون بنفس حقيقته الواجبية ، وبسبب مراتبها المختلفة ضعفاً

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص : ٢٢٩ ، ٣٠٠ .

(٢) مهدي الحائري : هرم الوجود ، ص : ١٤٧ ، ١٤٨ .

ورشدة ، وبسبب إضافته إلى الماهيات^(١) .

ولكن إذا صح تفسير الشيرازى بأن المراد بتخصيص الوجود بمرتبه العليا وسائر مراتبه ، أن الوجود متشخص بنفس ذاته ، وأن حقيقة الوجود لا تحتاج إلى أن تخصص بأمر آخر . فكيف يتفق هذا التفسير مع قوله فى الأسفار : "وأما تخصصه بموضوعه ، أعنى الماهيات المتصفة به فى اعتبار العقل ، فهو ليس باعتبار شئءونه فى نفسه ، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة لذوات ، أو ما معه فى كل مرتبة من النعوت الكلية"^(٢) . وأيضاً مع قوله فى المشاعر : " فالوجودات حقائق متأصلة ، والماهيات هى الأعيان الثابتة التى ما شئت رائحة الوجود أصلاً . وليست الوجودات إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقى والوجود القيومى ، إلا أن لكل منها نعوتاً ذاتية ومعانٍ عقلية هى المسماة بالماهيات"^(٣) .

ويتجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى الماهيات الاعتبارية سبباً لتخصصها مع التصريح بأن كل ما هو ثابت للماهية ، فإنما يكون بعرض الوجود . وقد تصدى السبزوارى للإجابة عليه بثلاثة أوجه لا يجدى شئء منها ، إلا أن يراد تخصص مفهوم الوجود بإضافته إلى الماهيات ، لكنه لا يوافق جعله قسيماً للتخصص الذاتى لمراتب الوجود^(٤) .

ثم على القول بأصالة الوجود وتخصصه بنفس ذاته ينقدح سؤال آخر ، هو أن الوجودات المتخصصة بذواتها هل يكون تخصصها بتمام ذواتها ، فيلزم تركيبها من مابها الاشتراك وما به الامتياز . ولأجل إبطال هذا الفرض اتبع فى الأسفار مسألة التخصص بمسألة بساطة حقيقة الوجود^(٥) ؛ أو يكون تخصصها على شكل

(١) انظر : الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٤٤ - ٤٦ ، المشاعر ، ص : ٣٣ ، الشواهد الربوبية ، ص : ١٠ ، ١١ .

(٢) الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٤٦ .

(٣) الشيرازى : المشاعر ، ص : ٣٥ .

(٤) الشيرازى : الأسفار ، ج ١ ، ص : ٤٦ .

(٥) انظر المرجع السابق ، ج ١ ، ص : ٥٠ - ٥٤ .

آخر لا يوجب شيئاً منها، وهو أن يكون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف ، فيرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك ، ويعبر عنه بالتشكيك - كما سبق أن ذكرنا- فكيف تتصف الماهية بالوجود ؟

ثالثاً : كيفية اتصاف الماهية بالوجود :

نحاول هنا بيان رأى الشيرازى فى هذا الموضوع من خلال "قاعدة الفرعية"^(١) ، التى مؤداها : "ثبوت شئ لشيء أو اتصافه به أو عروضة له متفرع على وجود المثبت له"^(٢) . فإذا أردنا أن نثبت شيئاً لشيء آخر، فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء الآخر - المثبت له - ثابتاً . والمثبت له عبارة عن ذلك الموضوع الذى يقبل التوصيف ، وأما الثابت فهو الذى يكون وصفاً له . فإن كانت القضية ذهنية ، فلا بد من وجود المثبت له فى الذهن ؛ وإن كانت القضية حقيقية أو خارجية ، فلا بد من وجود المثبت له -وهو الموضوع - فى الخارج ونفس الأمر^(٣) . وأى صفة أردنا أن نثبتها لشيء ، فلا بد من كون ذلك الموصوف ثابتاً فى مرحلة من مراحل الوجود ؛ أى فى تلك المرحلة التى نصف بها ذلك الشيء، لابد من وجوده فى الخارج أو فى الذهن. وحتى فى القضايا الحقيقية التى معيارها نفس الأمر - الذى هو أعم من الذهن أو الخارج - لابد

(١) من القواعد الأساسية المطروحة فى مجال المنطق ، ويستند المنطقيون إليها لإثبات ضرورة الموضوع فى القضية الحملية الموجبة. ولذلك تقسم القضية الموجبة باعتبار شكل وجود موضوعها إلى ذهنية، وخارجية وحقيقية. وفى هذا يقول محمد رضا المظفر : "إن الحملية الموجبة هى ما أفادت ثبوت شئ لشيء ، ولاشك أن ثبوت شئ لشيء فرع لثبوت المثبت له ، أى أن الموضوع فى الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، فلو لا وجوده لما أمكن أن يثبت له شئ. وعلى العكس من ذلك السالبة، فإنها لاتستدعى وجود موضوعها ، لأن المعدوم يقبل أن يُسلب عنه كل شئ . (محمد رضا المظفر : المنطق ، ص : ١٤٢).

(٢) الشيرازى: رسالة اتصاف الماهية بالوجود بهامش رسالة فى التصور والتصديق - سنة ١٣١١ هـ - مخطوط جامعة القاهرة برقم ١٥٠٧٠. ص: ١ . وانظر المشاعر، ص : ٢٧، وأيضاً الشراهد الربوبية، ص : ١١.

(٣) المقصود بنفس الأمر هنا نفس الأمر الحكى بالقضية ، فإن كانت حاكية عن الخارج فمصدق نفس الأمر هو الواقع الخارجى، وإن كانت حاكية عن الذهن فمصدق هو مرتبة منه، وإن كانت حاكية عن أمر اعتبارى فمصدق وعاء الاعتبار ومرجعه إلى كون الواقع ، بحيث يتربع العقل منه مفهومًا اعتباريًا خاصًا.

من وجود الموضوع أيضاً في نفس الأمر ، وإلا تعذر التوصيف أو أصبح خطأ ولا معنى له^(١) .

وأما نفس الوصف الذي نثبتته للشيء المثبت له ، فليس من الضروري وجوده في الخارج . والموضوع - فحسب - في القضية التوصيفية لا بد من وجوده أو فرض وجوده حتى نستطيع وصفه ؛ وإن لم يكن الموضوع موجوداً ، فالتوصيف لا معنى له أو غير مفهوم ، وليس هو غير صادق فحسب ، وإنما هو غير ممكن ولا معنى له^(٢) .

تلك هي "قاعدة الفرعية" التي يشير إليها الشيرازي وهو بصدد هذه المسألة - أي مسألة كيفية اتصاف الماهية بالوجود - حيث يذهب إلى أنه يمكن الربط بينهما لحل الإشكال القائم في هذه المسألة . إلا أنه - قبل أن يقدم لنا الحل - تطرق إلى بعض الحلول التي طرحها البعض ، إزاء هذا الإشكال ، غير أنه قد أكد ألا شيء منها صحيح ، وأنه لا يمكن الاعتماد على أي منها لحل هذا الإشكال^(٣) .

والإشكال هو : إنه طبقاً لمقولة أصالة الوجود واعتبارية الماهية عند الشيرازي ، فإن الوجود - سواء أكان عينياً أم عقلياً - نفس ثبوت الماهية ووجودها ، لا ثبوت شيء أو وجوده لها ، وبين المعنيين فرق واضح ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فإن قاعدة الفرعية تنص على أن "ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له"^(٤) . ولذلك ، فإن عروض الوجود للماهية ، إما أن يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، وإما أن يؤدي إلى التسلسل ، وكلاهما محال ؛ لأنه بحسب مقتضى "قاعدة الفرعية" يجب أن تكون للماهية معروض الوجود تحقق قبل عروض الوجود لها . وبحسب ما تقتضيه مقولة "أصالة الوجود" ، فإن ثبوت وتحقيق أي ماهية لا يكون إلا بواسطة الوجود . ومن ثم ، يلزم تحقق الثبوت السابق

(١) مهدي الحائري : هرم الوجود ، ص : ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) انظر : الشيرازي : المشاعر ، ص : ٢٧ - ٣٣ ، رسالة في اتصاف الماهية بالوجود ، ص : ١ - ١١ ، الشواهد الربوبية ، ص : ١١ .

(٤) الشيرازي : المشاعر ، ص : ٢٧ .

للماهية بواسطة وجود ما، وهو محال^(١).

وقد صرح بذلك ميرداماد في كتابه "القبسات" حيث قال : "إن وجود الشيء في أى ظرف ووعاء كان ، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف لا لحاق أمر ما به والضمائم إليه . وإلا رجع أهل البسيط إلى أهل المركب ، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء"^(٢).

من أجل ذلك ، يرى الشيرازي أن عروض الوجود للماهية يعنى أصل ثبوت الماهية وليس ثبوت شيء للماهية ، حتى يقتضى وجوداً للماهية قبل وجودها، فالقول بأن زيد موجود في الهلية البسيطة هو وجود زيد لا وجود أمر له^(٣). ولذلك فإن اتصاف الماهية بالوجود هو اتصاف بثبوتها لا بثبوت شيء لها؛ وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شيء غيرها لها^(٤).

وأخيراً ، يكفى القول : إن حقيقة الوجود بما هي حقيقة وجود، بمعزل عن كل جهة وماهية منضمة إليها ، ومساوية للكمال والغنى والإطلاق والشدة والفعلية .

وعلى ضوء ما سبق نخلص إلى النتائج التالية :

(١) إن الموجود في الخارج من الممكنات هو الوجود المحدود الذي هو ماصدق لمفهوم الوجود ، وأما الماهية فهي تابع للوجود المحدود في الموجودية . وبذلك يكون للوجود ماصدقاً في الخارج هو الوجود الحقيقي ، وهو حقيقة الوجود ، ومنه ينتزع مفهوم الوجود .

(٢) ليس الوجود منحصراً في المعنى المصدري النسبي والمفهوم الاعتباري الانتزاعي الذي يقال له "الوجود الأثباتي" ؛ والذي هو من المعقولات التي لا يكون في الأعيان ما يطابقه بالاستقلال ، بل له غير هذا المفهوم ماصدق

(١) انظر : المرجع السابق ، ص : ٢٨ - ٣٢ . والشواهد الربوبية، ص : ١٢ ، ١٣ .

(٢) باقر الداماد الحسيني (ميرداماد) : القبسات ، بإهتمام : د. مهدي محقق، مؤسسة انتشارات وجاب دانشگاه، طهران ، ١٣٦٧ هـ ، ص : ٣٧ .

(٣) الشيرازي : الشواهد الربوبية ، ص : ١٢ .

(٤) الشيرازي : رسالة اتصاف الماهية بالوجود ، ص : ١٢ .

حقيقى هو حقيقة الوجود .

(٣) إن الوجود موجود كما أن الماهية موجودة ، ولكن الماهية موجودة بإفاضة وجودها من العلة ، فهي موجودة بوجودها تبعاً . والوجود موجود بإفاضة نفسه من العلة ، فهو موجود بنفسه لا بذاته.

(٤) إن لمفهوم الوجود أحكاماً مختصة به ، كالبداية ، والاشتراك ، والزيادة على الماهية ذهنياً . ولحقيقة الوجود أحكام مخصصة بها ، كالأصالة فى التحقق ، والأصالة فى الجعل ، والخفاء عن الذهن وعدم إمكان تصورهما . ويوجد من الأحكام ما هو مشترك بينهما ، كالاستغناء عن التعريف ؛ ولكن مفهومه غنى عن التعريف لبدايته ، وحقيقته غنية عن التعريف لأستحالة تصورهما.

وبناءً على ما تقدم من كون مفهوم "أصالة الوجود" يشكل عنصراً أساسياً أو محورياً من عناصر بنية الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازى، وانطلاقاً من أهمية البحث فى القضايا الفلسفية التى ارتبطت به . فإن الأبحاث أو المؤلفات التى تناولت فلسفة الشيرازى - وهى قليلة جداً - لم تعالج مفهوم "أصالة الوجود" بمثل هذه الصورة التى طرحناها فى هذا البحث . ولسنا نقصد توجيه النقد لأحد ولا هو ثناء على الذات ، وإنما هى الإشارة حتى يلتفت أصحاب البصيرة ، ونكون قد أدينا ما ينبغى أن يفعله الباحثون.

مصادر البحث ومراجعته

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

١- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : الشفاء - قسم الإلهيات ، تحقيق : الأب قنواتي ، سعيد زايد ، بإشراف : د. بيومي مذكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠م.

٢- ، ، : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، مطبعة السعادة - طبعة مجيى الدين صبرى الكردى - مصر ، ١٣٣١هـ .

٣- باقر الدامار الحسينى (ميردامار) : القبسات ، بإهتمام : د. مهدي محقق ، مؤسسة انتشارات وحب دانشگاه ، طهران ، ١٣٦٧ هـ .

٤- بهمنيار بن المرزبان : التحصيل ، تحقيق : مرتضى مطهرى ، طبعة كلية الإلهيات ، جامعة طهران ، إيران ، ١٣٥٦هـ .

٥- جعفر آل ياسين (دكتور) : الفيلسوف الشيرازى ، منشورات عويدات ، الطبعة الثانية ، بيروت - باريس ، ١٩٧٨م .

٦- رضا الصدر : الفلسفة العليا ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٦م .

٧- رضا المظفر : المنطق ، دار التعارف للمطبوعات ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٩٥م .

٨- سيد حسين نصر : دراسات إسلامية ، الدار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٥م .

- ٩- صدر الدين الشيرازي : رسالة اتصاف الماهية بالوجود بهامش رسالة في التصور والتصديق - سنة ١٣١١هـ - مخطوط جامعة القاهرة ، برقم ١٥٠٧٠ .
- ١٠- ,, ,, : الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، دار المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية ، طهران ، ١٣٧٨هـ (ج١ ، ٢) .
- ١١- ,, ,, : المشاعر ، ترجمة وتقديم وتعليق : هنري كوربان، المعهد الفرنسي، طهران ، ١٩٦٤م.
- ١٢- ,, ,, : المبدأ والمعاد ، تحقيق : سيد جلال الدين آشتياني، مراجعة : سيد حسين نصر ، طهران، ١٩٧٦م .
- ١٣- ,, ,, : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح وتقديم : سيد جلال الدين آشتياني، المركز الجامعي للنشر، الطبعة الثانية، مشهد ، ١٩٨١م .
- ١٤- علي الشابي (دكتور) : مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٨٤م .
- ١٥- علي حرب : النص والحقيقة (نقد الحقيقة -ج٢) المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية ، المغرب - بيروت، ١٩٩٥م .
- ١٦- علي شيرواني (الشيخ) : دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة للعلامة الطباطبائي ، ترجمة : حبيب فياض ، دار الهادي، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٥م .
- ١٧- عبد الزهرة البندر : نظرية البدء عند صدر الدين الشيرازي ، مطبعة

النعمان ، النجف ، ١٩٧٥ م .

١٨- عبد الكريم الزنجاني (الشيخ) : دروس الفلسفة ، مطبعة الغري ، النجف ، ١٩٤٠ م ، (١-ج) .

١٩- عبد الله نعمة (الشيخ) : فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهم) ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٠- فخر الدين الرازي : المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ، تحقيق وتعليق : محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٠ م .

٢١- محمد تقى المدرسى : العرفان الإسلامى بين نظريات البشر وبصائر الروحى ، دار البيان العربى ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٩٢ م .

٢٢- محمد حسن الطباطبائى (السيد) : نهاية الحكمة ، دار الكتاب الإسلامى ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ .

٢٣- محمد رضا اللواتى : المعرفة والنفس والألوهية فى الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخرى ، دار الساقى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٤ م .

٢٤- محمد رضا المظفر (الشيخ) : الفلسفة الإسلامية ، دار الصفوة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٣ م .

٢٥- مراد وهبة (دكتور) : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

٢٦- ملا محمد جعفر لاهیجی : شرح رسالة المشاعر ، تعليق وتصحيح وتقديم : سيد جلال الدين آشتياني ، مكتب الأعلام الإسلامى ، الطبعة الثانية ، طهران ، بدون تاريخ .

٢٧- مهدي الحائري (دكتور) : هرم الوجود ، ترجمة : محمد عبد المنعم
الحاقاني، دار الروضة ، الطبعة الأولى ، بيروت،
١٩٩٠ م .

٢٨- نصير الدين الطوسي : تجريد العقائد ، تحقيق : د. عباس سليمان، دار
المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٦ م .

٢٩- يوسف كرم : العقل والوجود ، دار المعارف ، الطبعة الثانية،
مصر ، ١٩٦٤ م .

ثانيًا : المراجع الأجنبية :

- - Corbin Henry : Le Livre des Penations Metaphasiques,
Paris, 1941.

حتى لاتكون خاتمة

نحو إعادة النظر في صلة المفاهيم الفلسفية الإسلامية

بالعلوم المعاصرة ونظرياتها

تؤدي التحولات العلمية دوراً كبيراً في دفع التفكير الفلسفي وتحريكه على نحو يتجه به إلى مراجعة أسسه بوصفه تفكيراً ، ومن ثم إعادة تنظيم نفسه ، وهو ما يسمح باعتبار الفلسفة صدى للعلم واستجابة جزئية لأكلية للفكر العلمي . فأي تحول أو نشأة يعرضها هذا الأخير ، تكون لها آثارها على الفكر الفلسفي المعاصر لها^(١) .

وهذا يعني ضرورة النظر إلى فلسفة ما في ارتباط بعلم عصرها ، من حيث هي استجابة له ، لأن كل تجديد أو نشأة أو تحول يعرفه العلم يكون له صدى على الفكر الفلسفي المعاصر له ، فبتأثير من تحولات العلم في فترة ما يريد الفكر الفلسفي إعادة النظر في أسسه بإدخال نتائج العلم واحتوائها من طرف بنية المذهب الفلسفي ، لتصبح دلائل على صحته ووسائل دعم للنسق الفلسفي . فهذا الأخير يستجيب للعلم المعاصر له ، لكنها استجابة مغلقة لها علاقة بطبيعة النسق الذي يميل دائماً إلى ابتلاع نتائج العلم وإعطائها معاني جديدة يحددها النسق لتكون حججاً على صحته^(٢) .

فالنسق الفلسفي -إذن- لا يبحث في العلم إلا عما يؤكد غاياته الفلسفية ويدعمها ، لأن الفيلسوف يقرأ علم عصره في إطار ظروف وشروط -محددة، تاريخية واجتماعية ، تنعكس في نظره ، مما يسوقه إلى أن يرى العلم المعاصر له على نحو ما ، وأن يقرأه قراءة تستجيب للمحددات التي سمحت بها كقراءة أي

(١) د. سالم يفوت : الفلسفة والفكر العلمي ، (مقال ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة) ، مركز

دراسات الرحلة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص : ١٢٧ .

(٢) د. سالم يفوت : العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة ، دار الطليعة ، الطبعة الثانية ، بيروت،

١٩٨٩م ، ص : ١٢ ، ١٣ .

المحددات الموضوعية التي لها علاقة بالسياق التاريخي . يقرأ الفيلسوف علم عصره أيضاً في ضوء قضايا الفلسفة ومشكلاتها التاريخية ، فهو يبحث في العلم عن سند لموقفه كفيلسوف داخل تاريخ الفلسفة ، وعن دعائم تسند موقفه داخل صراعاتها ، مما يجعله ، حتى في اللحظات التي يريد فيها تجديد الفلسفة كاستجابة للتجديد الحاصل في العلم ، لا يفعل ذلك إلا في إطار مقولاتها وقضاياها . وحتى أن أمكن الحديث عن تجديد في الفلسفة ، فهو تجديد يبقى في إطار نفس القضايا ونفس المواقع ولا يسمح بالخروج عن مجالها النظري^(١) .

ومن ثم ، فإن الحقائق التي أظهرها العلم اليوناني ، تلك التي كانت سائدة في بداية العصور الإسلامية ، كانت تمثل حقائق العصر أو علم العصر ، وكانت تعنى بالنسبة للعلماء والفلاسفة الإسلاميين ، ما تعنيه حقائق العلم المعاصر بالنسبة لنا اليوم . فقد كان قبول المنظور الذي كونه هذه الحقائق عن العالم ، يعنى الدخول في فكر العصر . ولذا فإن انفتاح الثقافة الإسلامية على العلم اليوناني وقبولها الدخول في حوار حقيقي وشامل معه ، عبر عن درجة عالية من ثقة الثقافة الإسلامية بنفسها . وقد تم لها ذلك بعد أن عكفت على تراثها وأسست نظاماً جديدة للوعي به^(٢) .

والواقع أن علماء الحضارة الإسلامية وفلاسفتها كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميتافيزيقا . وتزخر الدراسات الفلسفية بقضايا علمية كثيرة ، كما تتعلق العلوم بمبادئ ونظريات فلسفية عديدة^(٣) . فالعلوم الطبيعية والرياضية لها علاقة وثيقة بالدراسات الفلسفية في الإسلام ، ولا يمكن أن يفهم أحدها بدون الأخرى^(٤) .

وفلاسفة الإسلام علماء ، ومن بينهم علماء مبرزون ؛ فالكندي عالم قبل أن

(١) المرجع السابق ، ص : ١٦٩ .

(٢) محمد جواد حسن الموسوي : حول غياب النص الفلسفي في ثقافتنا الحديثة ، (مقال ضمن المجلة الفلسفية

العربية ، المجلد الثاني ، العدد الثالث) ، الأردن ، ١٩٩٣م ، ص : ٨ .

(٣) د. أحمد فؤاد باشا : دراسات إسلامية في الفكر العلمي ، دار الهداية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ص : ٩٩ .

(٤) د. بيومي مذكور : في الفلسفة ، (مقال ضمن كتاب أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية) الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة . ١٩٨٧م ، ص : ١٤١ .

يكون فيلسوفًا ، عني بالدراسات الرياضية والطبيعية ، وكان يرى أن الإنسان لا يكون فيلسوفًا قبل أن يدرس الرياضيات . وقد اجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة والطب ، بل والميتافيزيقا ؛ حيث حاول أن يبرهن على وجود الله برهنة رياضية . وعول الكندي أيضًا على التجربة ، واستخدمها في بعض دراساته الكيميائية . وللفارابي بحوث في الهندسة وعلم الحيل ، وهو دون نزاع أكبر موسيقى في الإسلام . وابن سينا حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة^(١) .

وقد بنى ابن باجة فلسفته العقلية على الرياضيات والطبيعات ، وهذا ما أراد كانط أن يسير عليه في فلسفته النقدية . ولذلك يرى بعض الباحثين أن ابن باجة خلع عن مجموع الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل ، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديدة . وكذلك فصل بين الدين والفلسفة في البحث ، فهو بذلك أول فيلسوف في العصور الوسطى شأ هذا النحو^(٢) .

من أجل هذا ، فإن العلاقة الوثيقة بين العلم والفلسفة في الحضارة الإسلامية ، بديهية لا يمكن إنكارها ولا تحتاج إلى برهان ؛ فما كان للعلم أن يقيم حضارة بمعزل عن الفكر الذي يختضنه ويغذيه ، وما كان للفكر أن يزدهر ويرقى بعيدًا عن العلم الذي يدعمه ويكثر من ثماره^(٣) . ويكفي أن نقول : إن الفكر الفلسفي الإسلامي في جانب منه يعد صدى للأفكار العلمية المعاصرة له ، وهذا يعني أن فلاسفة الإسلام قد حاولوا استلزام نتائج العلم واحتواءها في بناء مذاهبهم الفلسفية .

ومهما قيل عن أهمية دور المسلمين في هذا المجال ، فإننا الآن متخلفون عن ركب الفكر العلمي ، تفكيرًا وتقنية ، وما زالت الدراسات الفلسفية عندنا منشغلة بالآراء الميتافيزيقية أكثر من اهتمامها بقضايا العلم والمعرفة والتقنية ، الشيء الذي

(١) المرجع السابق ، ص : ١٤٠ .

(٢) قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٠م ، ص : ١٦٩ .

(٣) د. أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، (مقال ضمن مجلة منبر الحوار ، العدد ٢٧) ،

بيروت ، ١٩٩٣م ، ص : ٦٣ .

انعكست آثاره على جامعاتنا ومناخنا الثقافي العام^(١) .

ولاشك ، أن العلم بتطبيقاته وتقنياته يلعب دوراً أساسياً في تغير مفاهيم الحضارة والثقافة ، وما يؤدي إليه من تغير في تصورات الإنسان عن الكون والعالم الذي يعيش فيه . ولهذا يجب تهيئة ثقافتنا لاستيعاب كل ما تسفر عنه تطورات العلوم وتقنياتها ، وذلك من خلال صياغة جديدة لفلسفتنا الإسلامية تأخذ في اعتبارها الإجابة عن الأسئلة العريضة التي يطرحها الحاضر والمستقبل بموضوعية وعلمية^(٢) ؛ هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، تأكيد الذات العربية الإسلامية في مواجهة التحديات العلمية والتقنية المعاصرة ، يجب أن يعول على ثقافتنا الإسلامية وليس على ثقافة غيرنا ، وأن ننطلق من التصورات والمعتقدات والقيم الإسلامية ، لتكون زادنا الحقيقي في العمل والكفاح من أجل حياة أفضل^(٣) . فنسهم مع المسهمين في الإبداع والابتكار ، وتوجيه دفة الفكر العالمي ، ثم تطعيم حضارة المستقبل بما لدينا في الإسلام من إنسانية وروحانية .

(١) د. محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الرابعة ،

بيروت ، ١٩٩٤م ، ص : ١١ .

(٢) انظر : أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، ص : ٧٢ ، ٧٣ . د. أحمد جميل محمود

منينة : الفلسفة ليست ميتافيزيقا فقط ، (مقال ضمن مجلة الفكر العربي ، العدد ٦٣) ، بيروت ،

١٩٩١م ، ص : ٨٢ .

(٣) أحمد فؤاد باشا : علاقة العلم بالفلسفة الإسلامية ، ص : ٨٤ .

تحقيق

كتاب الهداية فى الحكمة

لأثير الدين الأبهري

(ت ٦٦. هـ)

أولاً : منهج التحقيق

لقد حاولنا بقدر الاستطاعة أن نلتزم بالأصول العلمية الخاصة بتحقيق المخطوطات فى تحقيقنا لهذا الكتاب ؛ والمنهج هنا ينحصر فى مجموعة من القواعد العامة الموصوعة بغية الوصول إلى الدقة العلمية فى إخراج النص المخطوط. وعلى الرغم من ذلك يختلف هذا المنهج باختلاف العلوم، كما يختلف باختلاف النصوص. وفيما يلي نشير إلى تفصيلات المنهج الذى اتبعناه هنا:

أولاً: النسخ الخطية :

كانت خطوتنا الأولى هى استقصاء النسخ الخطية لكتاب "الهداية فى الحكمة"، والبحث عن أكبر عدد من هذه النسخ لدراستها واختيار الأفضل من بينها للمقابلة واستخراج النص المحقق. ولقد حصلنا فى أثناء البحث على نسختين خطيتين لنص "الهداية"، إلا أنهما كانتا كافيتين تماماً للهدف الذى توخيناه؛ وهو إخراج نص "الهداية" محققاً تحقيقاً علمياً.

وصف نسختى التحقيق:

١ - مخطوطة (أ):

وهى النسخة المحفوظة فى مكتبة دار الكتب المصرية، تحت رقم (٣٥) حكمة وفلسفة. وقد كتبت هذه النسخة بقلم سميك أسود؛ وحالتها جيدة. وعلى الرغم من وجود بعض الكلمات الناقصة بها، فإن الناسخ قد وضع هذه الكلمات فى الهامش. وقد سقطت من الناسخ أيضاً فقرتين إحداهما: من الصفحة رقم (١٠ أ)، والأخرى: من الصفحة رقم (١٢ ب)؛ إلا أن الناسخ قد وضعهما فى الهامش أيضاً.

والصفحة الأولى من المخطوطة تحمل عنوان المخطوطة، وخاتم يخص كتبخانة مصر. وتوجد بعض الأشعار للسيد الرحمن من حاشية الغزى، ولغيره. كما تحمل وصف تسكين آلام المريض للعلامة الشيخ أحمد الدمنهورى. وبالإضافة إلى ذلك، تحمل هذه الصفحة أيضاً تعريف الحكمة. (انظر الصورة) .

وتقع هذه النسخة فى خمس عشرة ورقة (الورقة صفحتان)، وقلم النسخ عادى، ومسطرة الصفحة الواحدة خمسة وعشرون سطرًا، السطر حوالى عشر كلمات .

أما الصفحة الأخيرة، ففيها اسم الناسخ وهو "عبد الغنى أبو ارقيسه الشنوانى". ولم يورد الناسخ تاريخ النسخ ومكانه. وتحمل هذه الصفحة خاتم كتيبخانة مصر .

وأوراق المخطوط غير مرقمة ، وقد كتب الناسخ العناوين الرئيسية التى يشتمل عليها المخطوط على هامش الصفحات، وذلك بنفس قلم النسخ .

٢- مخطوطة (ب):

وهى النسخة الخطية المحفوظة فى مكتبة دار الكتب المصرية، تحت رقم (١٣٨) حكمة وفلسفة. وتحمل الورقة الأولى عنوان المخطوط، وخاتم الكتيبخانة الخديوية المصرية .

وتقع هذه النسخة فى تسع وعشرين ورقة (الورقة صفحتان)، وقلم النسخ عادى، ومسطرة الصفحة الواحدة أحد عشر سطرًا تقريبًا ، السطر حوالى عشر كلمات .

وأوراق المخطوطة مرقمة، وعلى هامش الصفحات تعليقات كثيرة. والنسخة حالتها لا بأس بها، وإن كانت لا تخلو من بعض آثار الرطوبة، مما أدى إلى عدم وضوح بعض كلمات المخطوط.

وفى الصفحة الأخيرة من المخطوط، لم يورد اسم الناسخ ولاتاريخ النسخ ومكانه. وقد كتب الناسخ بعض الأشعار من مقامات الحريرى، وتحمل هذه الصفحة أيضًا خاتم الكتيبخانة الخديوية المصرية .

ثانيًا: المقابلة بين النسخ:

لاستخراج نص "الهداية" محققًا، أجرينا مقابلة بين نسختى التحقيق التى

وصفناهما آنفاً. والمقابلة عمل لابد وأن يكون بعد فهم النص^(١)، حتى نتلافى ما يمكن أن يقع فيه الناسخ من أخطاء^(٢).

ومنهج المقابلة هنا يقوم على اعتبار النسخة (أ) هي النسخة الأساسية التي نُصْلِحُ من خلالها الأخطاء الواردة فيها بالاستعانة بالنسخة الأخرى. وذلك لدقة النسخ ودرجة الاكتمال والوضوح التي تتميز بها عن النسخة الأخرى؛ فقد سقطت من النسخة (ب) فقرات كاملة كما يتبين من صفحات ١٣، ١٣ب- ١٧، ١٧ب- ١٨، ١٨ب.

ثالثاً: خطوات التحقيق:

لعله من المفيد هنا أن نستعرض بإيجاز الخطوات المنهجية التي قمنا بها في أثناء التحقيق، وهي في جملتها لا تخرج عما هو متبع في التحقيق العلمي عموماً؛ ويمكن لنا أن نلخص هذه الخطوات فيما يلي:

- (١) قراءة النص وفهمه فهماً تاماً بحيث نقف على خصائصه من حيث المضمون والشكل؛ وبذلك نستطيع أن نتلافى ما يمكن أن يقع فيه النساخ من أخطاء.
- (٢) وضع علامات الترقيم من فواصل ونقط .. بين العبارات حتى تسهل القراءة،

(١) انظر: بيرجستراسر: أصول نقد النصوص ونشر الكتب (مجموعة محاضرات أُلقيت بجامعة فاروق الأول سنة ١٩٣١-١٩٣٢)، أعده وقدم له: د. محمد حمدي البكري، القاهرة، ١٩٦٩م، ص: ٩٤.

(٢) ومن أخطاء النساخ التي ينبغي الالتفات إليها: التصحيف والتحريف، والسقط والزيادة، والتكرار، والتقديم والتأخير، والتبديل، والخطأ الأملاكي، والخطأ النحوي. ولمعرفة ذلك يراجع: - بيرجستراسر: أصول نقد النصوص ونشرها، ص ٧٤.

- عبد السلام هارون: تحقيق النصوص ونشرها، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص: ٦٠ وما بعدها.

- نوري حمودي القيسي ود. سامي مكي العاني: منهج تحقيق النصوص ونشرها، بغداد، ١٩٧٥م، ص: ٩٤-١٠١.

- جلال الدين السيوطي: الزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد أحمد جاد المولى، على محمد البحاوي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ج١، ص: ٨٧ وما بعدها.

(٣) بعد الإتيان بالبرهان في الأصل والاعتناء في الأصل بالبرهان بالاعتناء في
بعض الكليات التي وقت بها اهتمامه؛ واعداد ذلك فقد أتتاه كما هو نسي
نسختي التحقيق . . .

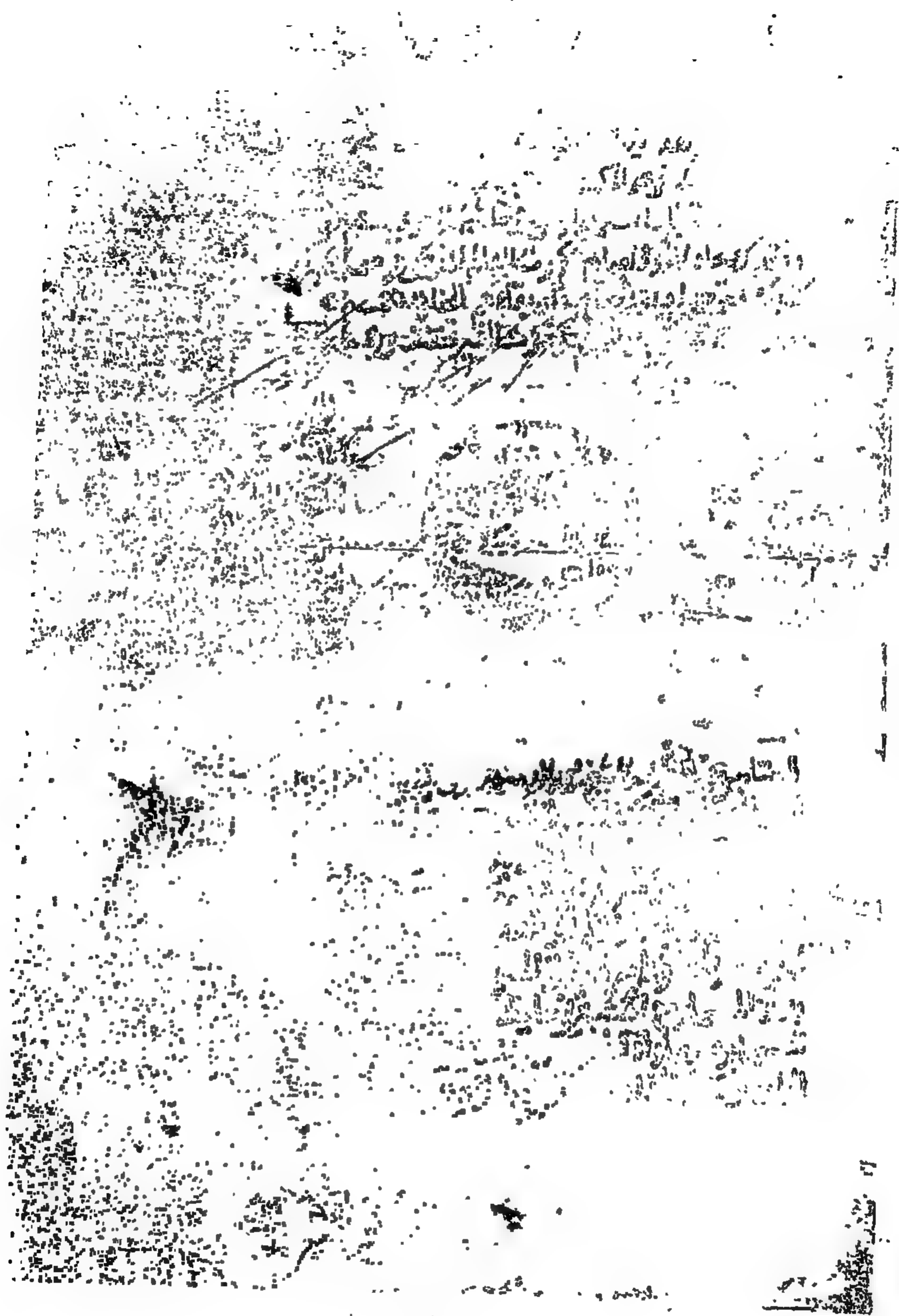
(٤) الإشارة في النشر المحقق إلى بداية كل صفحة من صفحات المخطوطة حتى يسهل الرجوع إليها .

(٥) القيام بعمل الطوامش ، وتحتوى على نوعين من الإشارات؛ الأولى، ونسى الأرقام وتشير إلى إصلاح الخلل الذى وقع فى نسخة التحقيق؛ والثانية، ونسى الشكل (٦) وتشير إلى ملاحظاتنا على بعض المراسع، وإلى تعريف بعض المصطلحات، والكتب الواردة فى النسخ المقتن.

وابتداء: فمأذج المخطوطتان:

نقدم على الصفحات التالية صوراً من المخطوطتين اللتين اعتمدنا عليهما في التحقيق ، حتى يمكن من خلالها تكوين فكرة صحيحة عن نسختي التحقيق رأساً

الكتاب .



خطوط (أ)

خطوط داء د. الكيمياء المصرية، رقم ٣٥، حكمة وفلسفة

• في لاهوت

عن العلابي في سيرته في هذه العجائب الباطنة
 سبب تلك العجائب مجبوءة عن الامتثال بالحادة فتتأخر
 بها ادنى عجزها كثر ليس هذا الامتثال بل الامر عارضا
 غير لازم فيرور بالتمسك بالآخرة بعد راية القنوس
 الشاطئة اذ انظر لها ان من شامها اذ راها الحق بكسب
 المجهول من العلوم يلزم لها من هذه الكسب تسوق الاكمال
 فاذا افرقت وسير معها سالكها تعرف من لها الام العظم
 وهو من تارة الروحانية بوقدة التي تظلم على الانفس
 هبة من المصور الساطعة التي لم تكسب العلم والشرقا
 فارقته بعد و كانت خالية عن العجائب البديعية
 لها التي من العذب والخلع من الام فكانت البلاهة
 من العجائب من عظامه سر او اما اذ لم يكن خالية من العجائب
 البديعية فسلم بقدرة البديعية وتبقى في كدر العيون مقيدة
 سلاسل العلابي فيكون في عصاة وعذاب اليم ومن اراد
 الاستغناء في الحكمة واليقين عليها فليرجع الى كتابها

لمس في برقة الاسرار

مساعدة

ورسالة الهادي

الغيا

علمه هذه القصة للفاي عبد الغني ابو ارقه الشاعر الى



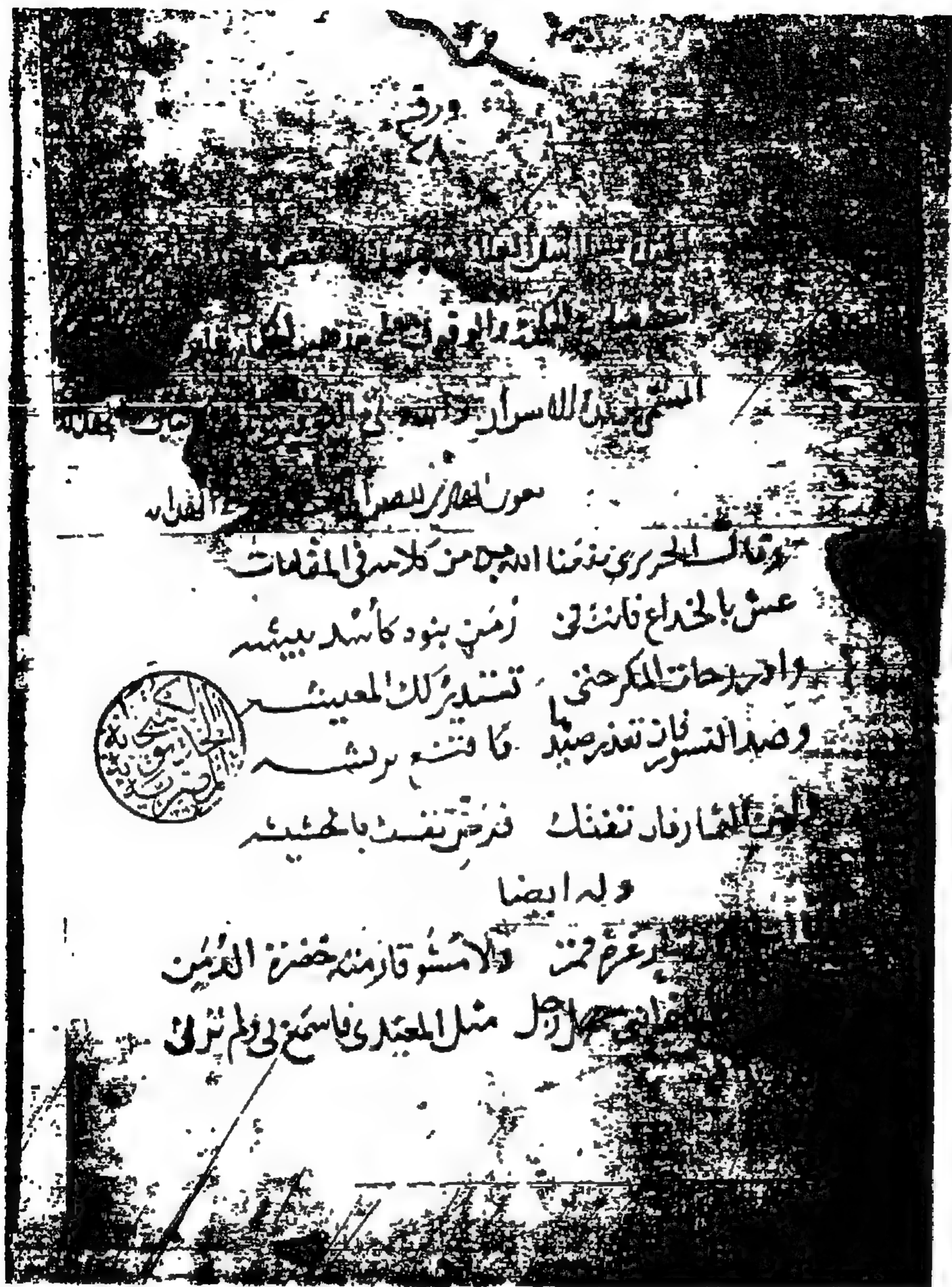
مخطوطة ١٠

صفحة ١٠ حيرة من مخطوط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 القول في الطبيعيات وهو مرتب على ثلاثة فنون الفن الأول في
 الطبيعة مبدأ أول الحركة ما ينفذ في سكونه بالثبات
 نعم الأجسام وهو مشتمل على فصول فصل في إبطال الجبر الذي
 لا يتجدي لو فرضنا جزأين جزئين فاما ان يكون الوسط مانعا من
 تلاقي الطرفين اولا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت
 الاجزاء متداخلة فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط
 وان طرف هـ فثبت كونه مانعا من تلاقيها فاما تلاقي أحد الطرفين
 غير ما به تلاقي الطرف الآخر فينقسم ولانا لو فرضنا جزأين ملتقيين
 جزئين فاما ان تلاقي واحد منهما او مجموعهما او من كل واحد منهما شيئا
 فلا قول محال والا لم يكن على الملتقي فتعين احد القسمين الآخرين
 لا انقسام لا محالة فصل في اثبات الحركة في كل

مخطوطة (ب)

الصفحة الأولى من المخطوط



مخطوطة (ب)

لصفحة الأخيرة من المخطوط

خامساً: رموز التحقيق:

- أ : مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم (٣٥) حكمة وفلسفة .
- ب : مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم (١٢٨) حكمة وفلسفة .
- () : اختلاف التراكيب اللغوية لبعض الجمل الواردة فى النسختين الخطيتين.
- (*) : التعليقات على بعض المواضع، والتعريف ببعض المصطلحات .
- // : تحديد صفحات النسخة (أ) التى اعتمدناها أصلاً للتحقيق .
- .. : اتفاق النسختين الخطيتين .
- : كلمة أو عبارة ساقطة من المتن .
- + : كلمة أو عبارة فى هامش النسختين .

ثانيًا : كتاب الهداية في الحكمة
(النص المحقق)

بسم الله الرحمن الرحيم^(١)
القسم^(٢) الثاني^(٣): فى الطبعات،
وهو مرتب على ثلاثة^(٤) فنون.

الفن الأول فيما يعمُّ الأجسام، وهو يشتمل^(٥) على فصول.
فصل^(٦): فى ابطال الجزء الذى لا يتجزأ^(٧)^(٨).

لو فرضنا جزئين فيما أن يكون الوسط مانعاً من تلاقى الطرفين أو لا يكون،
لاسبيل إلى الثانى لأنه لو لم يكن مانعاً لكانت الأجزاء متداخلة، فلا يكون وسط
وطرف. وقد فرضنا الوسط والطرف، هذا خلف^(٨)^(٩)، فثبت كونه مانعاً من

(١) ب: يضيف الناسخ: وبه العون .

(٢) ب: القول .

(٣) - ب .

(٤) ب : ثلثة .

(٥) ب: مشتمل .

(٦) أ : الفصل الأول .

(٧) .: : لا يتجزى .

(*) الجوهر الفرد: عبارة عن جوهر لا يقبل التحزنة لا بالقوة ولا بالفعل (سيف الدين الأمدى: المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: د. حسن محمود الشافعى، القاهرة، ١٩٨٣، ص: ١١٠). والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر باسم الجوهر الفرد المتحيز الذى لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهراً، وبحكم ذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول: (د. مراد وهبه: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص: ١٥٧).

(٨) ب : هـ .

(**) هو القياس الاستثنائى الذى يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال تقيضه. (التهانوى: كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. لطفى عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية: د. عبد النعيم محمد حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٢، ص: ٢١٩).

تلاقيهما؛ فما به تلاقي^(١) أحد الطرفين غير ما به يلاقى^(٢) الطرف الآخر،
فينقسم.

ولأنا لو فرضنا جزءاً على ملتقى جزئين، فإما أن يلاقى واحداً منهما، أو
مجموعهما، أو من كل واحد منهما شيئاً؛ والأول محال وإلا لم يكن على الملتقى،
فتعين أحد القسمين الآخرين، فيلزم الانقسام لامحالة .

فصل^(٣): في إثبات الهيولى^(٤) :

كل^(٥) جسم طبيعي^(٥) فهو مركب من جزئين يحل^(٦) أحدهما في الآخر،
يسمى المحل هيولى والحال صورة^(٧). وبرهانه: إن بعض الأجسام القابلة^(٧)
للاتفكك مثل الماء والنار يجب أن يكون في نفسه متصلاً واحداً، وإلا لزم الجزء
الذى لا يتجزأ^(٨). ويلزم من هذا إثبات الهيولى للأجسام كلها، لأن ذلك المتصل
قابل للاتصال؛ والقابل لذلك^(٩) إما أن يكون هو المقدار، أو^(١٠) الصورة
المستلزمة له، أو معنى آخر. لاسبيل إلى الأول وإلا لزم اجتماع الاتصال
والانفصال في حالة واحدة، لأن القابل يجب وجوده مع المقبول. فتعين أن يكون

(١) أ : يلاقى .

(٢) ب : يلاقى .

(٣) أ : فصل^١ .

(*) الهيولى: كلمة يونانية الأصل، ويراد بها المادة الأولى، وهو كل ما يقابل الصورة، وترجع هذه
الكلمة إلى أرسطو. (د.مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ص: ٢٠٨) .

(٤) ب : فى كل .

(٥) ب - ب .

(٦) ب: تحل ، أ : حال .

(**) الصورة هى ما يقابل المادة، وقد عني أرسطو بهذا التقابل وبنى عليه فلسفته كلها، وطبقه على
الطبيعة وعلم النفس والمنطق. (د.مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ص: ١٠٧) .

(٧) ب : القابل .

(٨) ب: لا يتجزئ .

(٩) ب: للاتصال .

(١٠) ب: و .

القابل معنى آخر، وهو المعنى من الهيولى .

وإذا ثبت أن ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة وحب أن يكون الأجسام كلها^(١) مركبة منهما^(٢)، لأن الطبيعة المقدارية إما أن تكون بذاتها غنية عن المحل أو لم يكن. والأول محال وإلا لاستحال حلولها فى المحل، لأن الغنى بذاته عن الشيء استحال حلوله فيه؛ فتعين افتقارها إلى المحل. فكل جسم مركب من الهيولى والصورة .

(برهان آخر فى إثبات الهيولى)^(٣): لو وجدت الصورة بذاتها دون حلولها فى الهيولى، فإما أن تكون^(٤) متناهية أو غير متناهية؛ // لاسبيل إلى الثانى لأن الأجسام كلها متناهية وإلا لأمكن أن يخرج من مبدأ^(٥) واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلث، وكلما كانا أعظم كان البعد بينهما أزيد؛ فلو امتدا إلى غير النهاية لأمكن بينهما بعد غير متناه مع كونه^(٦) محصوراً بين حاصرين، هذا خالف^(٧).

وإما بيان أنه لاسبيل إلى القسم الأول، لأنها^(٨) لو كانت متناهية لأحاط بها حد واحد أو حدود، فتكون^(٩) مُشكلة لأن الشكل هو الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقدار. فلذلك الشكل إما أن يكون الجسمية^(١٠) وهو محال، وإلا لكانت الأجسام كلها مُشكلة بشكل واحد؛ أو بسبب لازم

(١) غير واضحة فى أ .

(٢) ب : من الهيولى والصورة .

(٣) ب : فصل فى أن الصورة لا تتحدد عن الهيولى لأنه .

(٤) ب : يكون .

(٥) ب : مبدأ .

(٦) ب : كون .

(٧) ب : هف .

(٨) أ : فاتها .

(٩) ب : فيكون .

(١٠) ب : للجسمية .

للعسمية وهو محال^(١) لما مر، أو بسبب عارضى وهو محال^(٢) أيضاً^(٣) وإلا لأمكن زواله، فأمكن أن تتشكل^(٤) الصورة بشكل آخر، فتكون^(٥) قابلة للانفصال. وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة لما مر^(٦)، فتكون^(٧) الصورة العارية عن الهيولى مركبة من الهيولى والصورة، هذا خلف^(٨).

فصل^(٩):

فى أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة لأنها لو تجردت عن الصورة، فإما أن تكون ذات وضع، أو لا تكون. ولا سبيل إلى كل واحد من القسمين، فلا سبيل إلى تجردها عن الصورة. أما أنه لا سبيل إلى الأول فلأنها حينئذ^(١٠) إما أن ينقسم [أو لا، ولا سبيل إلى الثانى لأن كل ماله وضع فهو منقسم على ما مر فى نفي الجزء. ولا سبيل إلى الأول لأنها حينئذ^(١١) إما أن ينقسم^(١٢) فى جهة واحدة فيكون خطأ، أو فى جهتين فيكون سطحاً، أو فى ثلاث^(١٣) جهات فيكون حجماً، وكل واحد منها باطل.

أما إنه لا يجوز أن يكون خطأ، فلان^(١٤) وجود الخط على الاستقلال

(١) ب : مع .

(٢) ب : مع .

(٣) - أ .

(٤) .: : يتشكل .

(٥) .: : فيكون .

(٦) ب : كما مر .

(٧) .: : فيكون .

(٨) ب : هـ .

(٩) أ : فصل ٣ .

(١٠) .: : ح .

(١١) ب : ح .

(١٢) - أ .

(١٣) ب : ثلث .

(١٤) أ : لا بد .

محال^(١)؛ لأنه إذا انتهى إليه طرفا السطحين، فإما أن يحجب تلاقيهما أو لا يحجب؛
 لاجئ أن لا يحجب وإلا لزم تداخل الخطوط وهو محال، لأن كل خطين
 مجموعهما أعظم من الواحد، [والتداخل يوجب أن لا يكون كذلك]^(٢)، هذا
 خلف^(٣). ولا جئ أن يحجب وإلا لا تقسم الخط في جهتين، لأن ما يلاقى
 أحدهما غير ما يلاقى الآخر، وهو محال.

وأما إنه لا يجوز أن يكون سطحًا، فلأنها^(٤) لو كانت سطحًا؛ وإذا^(٥) انتهى
 إليه^(٦) طرفا الجهتين^(٧)، فإما أن يحجب تلاقيهما أو لا يحجب، وكل واحد
 منهما^(٨) باطل^(٩) على ما مر في الخط. وأما إنه // لا يجوز أن يكون^(١٠) حجمًا،
 لأنها لو كانت حجمًا كانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر.

وأما أنه لا سبيل إلى الثاني، فلأنها لو^(١١) كانت غير ذات وضع؛ فإذا
 اقترنت بالجسمية، فإما أن لا يحصل في حيز أصلاً، أو يحصل في جميع الأحياز، أو
 يحصل في بعض الأحياز دون البعض. فالأول والثاني محالان بالبديهة، والثالث
 أيضًا محال^(١٢)، لأن حصولها في كل واحد من الأحياز ممكن؛ فلو حصلت في
 بعضها^(١٣) دون بعض^(١٤) يلزم الترجيح بلا مرجع، وهو محال^(١٥). ولا يلزم على

-
- (١) ب : مع .
 (٢) أ - .
 (٣) ب : هـ .
 (٤) أ : لأنها .
 (٥) ب : فإذا .
 (٦) ب : إليها .
 (٧) ب : الجسمين .
 (٨) ب : منها .
 (٩) ب : بط .
 (١٠) أ : تكون .
 (١١) ب : إذا .
 (١٢) ب : مع .
 (١٣) ب : بعض الأحياز .
 (١٤) ب : البعض .
 (١٥) ب : مع .

هذا أن^(١) الماء إذا انقلب هواء أو على العكس [صار أولى بموضع]^(٢)، لأن
الوضع السابق يقتضى الوضع اللاحق، فلا يكون ترجيحاً بلا مرجح .

فصل^(٣): فى إثبات الصورة النوعية:

اعلم أن لكل واحد من الأجسام صورة أخرى غير الصورة الجسمية، لأن
اختصاص بعض الأجسام ببعض الأحياء دون البعض؛ إما أن يكون^(٤) للجسمية
العامّة أو لصورة أخرى. لاسبيل إلى الأولى وإلا لاشتريت الأجسام كلها فى
ذلك، فتعين الثانى، وهو المطلوب .

هذه اية : اعلم أن الهيولى ليست علة للصورة لأنها لا تكون^(٥) موجودة
بالفعل قبل وجود الصورة؛ والعلة الفاعلية للشيء يجب أن تكون^(٦) موجودة قبله؛
والصورة أيضاً ليست علة للهيولى، لأن الصورة إنما يجب وجودها مع الشكل أو
بالشكل. والشكل لا يوجد قبل الهيولى، فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى
لكانت متقدمة على الشكل، هذا خلف^(٧)؛ فإذا ن وجد كل واحد منهما عن
سبب منفصل وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة، لما بينا إنها
لا تقوم بالفعل بدون الصورة. والصورة أيضاً ليست غنية عن الهيولى من كل
الوجوه، لما بينا إنها لا توجد بدون الشكل. فالهيولى مفتقرة إلى الصورة فى بقائها،
والصورة مفتقرة إلى الهيولى فى تشكيلها .

فصل^(٨): فى المكان:

وهو إما الخلاء، أو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح

(١) - أ .

(٢) - أ .

(٣) أ : فصل ٤ .

(٤) ب : كان .

(٥) ب : لا يكون .

(٦) ب : يكون .

(٧) ب : هف .

(٨) أ : فصل ٥ .

الظاهر // من الجسم المحوى. والأول باطل^(١)، فتعين الثانى؛ وإنما قلنا إن الأول باطل^(٢) لأنه لو كان خلاء، فإما أن يكون لاشيئاً محضاً، أو بعداً مجرداً عن الهيولى. لاسبيل إلى الأول لأنه يكون خلاء أقل من خلاء، فإن الخلاء بين الجدارين أقل من الخلاء بين المدينتين. وما يقبل الزيادة والنقصان استحال^(٣) أن يكون لاشيئاً محضاً. ولاسبيل إلى الثانى لأنه لو وجد البعد مجرداً عن الهيولى لكان بذاته غنياً عن المحل، فاستحال اقترانه به، هذا خلف^(٤).

فصل^(٥) فى الحيز:

كل جسم فله حيز طبيعى لإنا لو فرضنا عدم القواسير لكان فى حيز، وذلك الحيز إما أن^(٦) يستحق لذاته أو لقاسر. لاسبيل إلى الثانى لإنا لو فرضنا عدم القاسر^(٧)، (فإذن إنما يستحق لطبعه)^(٨)، وهو المطلوب.

ولا يجوز أن يكون لجسم ما حيزان طبيعيان، لأنه لو كان له حيزان طبيعيان. فإذا حصل فى أحدهما فإما أن يطلب الثانى أو لا يطلب، فإن طلب الثانى يلزم أن لا يكون الحيز الأول^(٩) طبيعياً، هذا خلف^(١٠). وإن لم يكن طالباً للثنى يلزم أن لا يكون الحيز الثانى طبيعياً، وقد فرضناه طبيعياً، هذا خلف^(١١).

(١) ب : بط .

(٢) ب : بط .

(٣) أ : محال .

(٤) ب : هف .

(٥) أ : فصل^٦.

(٦) أ : إما ان يكون ان .

(٧) ب : القواسير .

(٨) ب : فتعين الأول .

(٩) أ : الذى حصل فيه .

(١٠) ب : هف .

(١١) ب : هف .

فصل^(١): فى الشكل:

كل جسم فله شكل طبيعى لأن كل جسم متناه، وكل متناه فهو مشكل، وكل مشكل فله شكل طبيعى. فكل^(٢) جسم فله شكل طبيعى، أما أن كل جسم فإنه^(٣) متناه فلما مر، وأما كل متناه فهو مشكل فلأنه^(٤) يحيط به حد واحد أو حدود، فيكون مشكلاً. وإنما قلنا إن كل مشكل فله شكل طبيعى، لأننا لو فرضنا ارتفاع القواسر^(٥) لكان^(٦) على شكل، وذلك الشكل إما أن يكون لطبعة أو لقاسر. لاسبيل إلى الثانى؛ لأننا^(٧) فرضنا عدم القواسر، فإذاً هو عن طبيعه، وهو المطلوب .

فصل^(٨): فى الحركة والسكون:

أما الحركة فهى الخروج^(٩) من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، وكل متحرك فله مُحرك غير جسميته؛ إذ لو تحرك الجسم بما هو جسم^(١٠) لكان // كل جسم متحركاً، والتالى كاذب^(١١) فالمقدم مثله .

ب٣

ثم الحركة على أربعة أقسام^(١٢): حركة فى الكم، كالنمو والذهول؛

(١) أ : فصل ٢ .

(٢) ب : وكل .

(٣) ب : فهو .

(٤) أ : لانه .

(٥) أ : القاسر .

(٦) أ : كان .

(٧) . : لان .

(٨) أ : فصل ٨ .

(٩) أ : خروج .

(١٠) ب : جسم به .

(١١) ب : باطل .

(١٢) ب : انقسام .

وحركة في الكيف، كتسخن^(١) الماء وتغيره مع بقاء صورته، ويسمى هذه الحركة استحالة؛ وحركة في الأين، وهي^(٢) انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر على سبيل التدرج، ويسمى نقلة؛ وحركة في الوضع، وهي التي تكون للجسم^(٣) المتحرك على الاستدارة، فإن أجزائه^(٤) تبين^(٥) أجزائه مكانه، ويلزم كله مكانه؛ فقد^(٦) اختلف^(٧) نسبة^(٨) أجزائه إلى أجزائه مكانه على التدرج .

ونقول أيضًا إن^(٩) كل^(١٠) حركة^(١١) فهي^(١٢) إما طبيعية أو قسرية أو إرادية، لأن القوة المحركة^(١٣) إما أن تكون^(١٤) مستفادة من خارج^(١٥) أو لا تكون^(١٦)؛ فإن لم تكن^(١٧) مستفادة من خارج^(١٨)، فإما أن يكون لها شعور^(١٩) فهي الحركة الإرادية، وإن لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية، وإن^(٢٠) كانت

(١) أ : كالتسخن .

(٢) أ : وهو .

(٣) أ : الجسم .

(٤) أ : اجزاه .

(٥) أ : يبين .

(٦) أ - .

(٧) أ : فينتقل .

(٨) أ : سبب .

(٩) - ب .

(١٠) - ب .

(١١) ب : الحركة .

(١٢) - ب .

(١٣) .: : المتحركة .

(١٤) .: : يكون .

(١٥) أ : الخارج .

(١٦) .: : يكون .

(١٧) .: : يكن .

(١٨) أ : الخارج .

(١٩) أ : شعور أو لا يكون فإن كان لها شعور .

(٢٠) أ : فان .

مستفادة من خارج^(١) فهي الحركة^(٢) الفسرية .

فصل^(٣): في الزمان:

إذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار من السرعة، وابتدأت^(٤) معها^(٥) حركة أخرى أبطأ منها، وأتفقتا^(٦) في الأخذ والترك؛ وجدت البطيئة قاطعة أقل من السريعة، والسريعة قاطعة أكثر من^(٧) البطيئة^(٨). وإذا^(٩) كان كذلك، كان بين أخذ السريع وتركه إمكان قطع مسافة معينة^(١٠). بسرعة معينة، وأقل منها ببطء^(١١) معين؛ وهذا الإمكان قابل للزيادة والنقصان، وغير ثابت إذ لا يوجد أجزاءه^(١٢) المقدرة^(١٣) معًا. فهنا إمكان مقدار غير ثابت، وهو المعنى من الزمان، وهو مقدار الحركة؛ لأنه لا يخلو^(١٤) إما أن يكون مقداراً لهيئة قارة^(١٥)، أو هيئة غير قارة .

لأسبيل إلى الأول لأن الزمان غير قار^(١٦)، وما لا يكون قاراً لا يكون مقداراً لهيئة قارة، فهو مقدار هيئة غير قارة. وكل هيئة غير قارة فهي^(١٧) حركة، فالزمان

(١) أ : الخارج .

(٢) أ - .

(٣) أ : فصل .

(٤) أ : ابتديت .

(٥) غير واضحة في أ .

(٦) ب : اتفقتا .

(٧) ب - .

(٨) ب - .

(٩) أ : فإذا .

(١٠) أ - .

(١١) ب : يبطء .

(١٢) ب : اجزائه .

(١٣) أ : مقدره .

(١٤) ب : لا يخلو .

(١٥) غير واضحة في أ .

(١٦) ب : قارة .

(١٧) أ : فهو .

مقدار الحركة .

ونقول أيضًا إن الزمان لا بداية له ولا نهاية له، ولأنه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يوجد مع البعدية. (وكل قبلية لا يوجد مع البعدية // فهي زمانية)^(١)، فيكون قبل الزمان زمان . وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يوجد مع القبلية، فيكون زمانية، فيكون بعد الزمان زمان .

(١) أ : والقبل الذي لا يوجد مع البعد فهو زمانى .

القن الثاني فى الفلكيات

وفيه (١) فصول (٢)

فصل (٣): فى إثبات كون الفلك مستديراً:

وبيانه: إن ههنا جهتين لايتبدلان^(٤) إحداهما^(٥) فوق والأخرى تحت^(٦)، وكل واحد منهما^(٧) موجود ذو وضع غير منقسم فى امتداد مآخذ الحركة، ومتى كان كذلك كان الفلك جسماً مستديراً. وإنما قلنا: إن الجهة موجودة ذات وضع لأنها لو لم تكن^(٨) كذلك لما أمكنت الإشارة إليها، ولما أمكن اتجاه المتحرك إليها. وإنما قلنا: إنها غير منقسمة لأنها لو انقسمت ويصل^(٩) المتحرك إلى أقرب الجزئين ويتحرك، فإما أن يتحرك عن المقصد أو إلى^(١٠) المقصد^(١١)، فإن تحرك إلى^(١٢) المقصد^(١٣) لم يكن أقرب الجزئين من الجهة، وإن تحرك عن^(١٤) المقصد^(١٥) لم يكن أبعد الجزئين من الجهة .

(١) - ب .

(٢) - ب .

(٣) أ : فصل ' .

(٤) :: لايتبدلان .

(٥) :: احداهما .

(٦) ب : سفل .

(٧) - أ ، ب .

(٨) ب : يكن .

(٩) ب : ووصل .

(١٠) أ : اليه .

(١١) - أ .

(١٢) أ : اليه .

(١٣) - أ .

(١٤) أ : عنه .

(١٥) - أ .

وإذا ثبت هذا، فنقول: تحدد الجهات ليس في ملاء متشابه وإلا لما كانت
الجهتان مختلفتين بالطبع، فلا تكون إحداهما^(١) مطلوبة والأخرى متروكة، هذا
خلف^(٢). فإذا^(٣) تحددت الجهات في أطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه،
ومتى كان كذلك كان تحدها بجسم كرى، لأن تحدها إما أن يكون بجسم
واحد أو بأكثر. فإن كان بجسم واحد وجب أن يكون كرياً، لأن الجسم الذى
ليس بكري لا يتحدد به جهة السفلى، لأن جهة^(٤) السفلى غاية البعد، وإلا لتبدل
بالنسبة إلى ما هو أبعد منه. ولا يتحدد^(٥) به غاية البعد، فلا يتحدد به جهة
السفلى. وإن كان^(٦) بأجسام وجب أن يحيط بعضها ببعض، وإلا لم يتعين لها غاية
البعد لأن (ما هو أبعد عن بعضها فهو أقرب من الآخر)^(٧). وكل ما يفرض^(٨)
غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع، فيجب أن يكون بعضها
محيطاً بالآخر، فيحصل المطلوب .

فصل^(٩):

فى أن الفلك بسيط، أى لم يتركب من أجسام مختلفة الطباع لأنه // لا يقبل
الحركة المستقيمة، [ومتى كان كذلك كان بسيطاً؛ أما أنه]^(١٠) لا يقبل الحركة
المستقيمة، فلأن^(١١) كل ما يقبل الحركة المستقيمة فإنه متجه^(١٢) إلى جهة وتارك

٤ ب

(١) ب : احديهما .

(٢) ب : هـ .

(٣) أ : واذن .

(٤) ب : لجهة .

(٥) ب : فلا يتحدد .

(٦) ب : كانت .

(٧) أ : ما بعد بعضها عن بعض فهو أقرب من الأخرى .

(٨) ب : نفرض .

(٩) أ : فصل^٢ .

(١٠) - أ .

(١١) أ : لان .

(١٢) ب : منحه .

لأخرى^(١). وكل ما هذا شأنه فالجهات^(٢) متحددة قبله لا به، والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات، فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة^(٣). ومتى كان كذلك (وجب أن يكون)^(٤) بسيطاً، إذ لو كان مركباً فإما أن يكون كل واحد من أجزائه على^(٥) شكل طبيعي أو قسرى .

لأسبيل إلى الأول وإلا لكان كل واحد منها كروياً^(٦) لأن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة، ولو كان كل واحد منها كرة لاستحال أن يحصل من مجموعها سطح متصل الأجزاء. ولأسبيل إلى الثاني لأنه لو لم يكن كل واحد منها كرة، فحينئذ^(٧) يكون طالباً للشكل الطبيعي، فيكون قابلاً للحركة المستقيمة، هذا خلف^(٨).

فصل^(٩):

في أن الفلك قابل للحركة المستديرة^(١٠) لأن كل جزء من أجزائه المفروضة^(١١) لا يختص بما يقتضى حصول وضع معين ومحاذاة معينة لتساوى الأجزاء في الطبيعة، فكل^(١٢) جزء يمكن أن يزول عن وضعه، ومتى كان كذلك كان قابلاً للحركة المستديرة .

(١) ب : الأخرى .

(٢) أ : الجهات .

(٣) أ : المستقيمة فعلم انه لا يقبل الحركة المستقيمة .

(٤) أ : كان .

(٥) أ : على كل .

(٦) أ : كرة .

(٧) ب : فح .

(٨) ب : هـ .

(٩) أ : فصل ٣ .

(١٠) ب : المستدير .

(١١) أ : المفروضة فيه .

(١٢) أ : ولان كل .

ونقول^(١) أيضاً يجب أن يكون فيه مبدأ^(٢) ميل مستدير يتحرك به وإلا لما كان قابلاً للحركة، لكنّ التالى كاذب^(٣) فالمقدم مثله. بيان الشرطية إنه لو لم يكن فى طبعه ميل مستدير لما قيل الميل من خارج. فلا يكون فيه ميل أصلاً، فيمتنع أن يتحرك. إنما قلنا: إنه لو لم يكن فى طبعه ميل مستدير لما قيل الميل من خارج، لأنه لو تحرك من^(٤) خارج لتحرك مسافة فى زمان^(٥)، ويكون ذلك الزمان أقصر من زمان حركة ذى ميل طبيعى يتحرك بمثل تلك القوة فى عين تلك المسافة، وإلا لكان الشئ مع العائق الطبيعى كهولاً معه، هذا خلف^(٦).

وذلك الزمان الأقصر له نسبة لاشحالة إلى الزمان الأطول، فإذا^(٧) فرضنا ميلاً^(٨) آخر^(٩) ميله^(١٠) أضعف من الميل الأول بحيث يكون نسبته إلى الميل الأول مثل نسبة الزمان الأقصر إلى الزمان الأطول، فيتحرك بمثل تلك القوة فى مثل زمان^(١١) عديم^(١٢) الميل مثل مسافته، لأن الحركة يزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية // التى فى الجسم، لأنه لو انتقص شئ من القوة التى فى الجسم ولا يزداد السرعة لم تكن^(١٣) القوة الميلية مانعة من الحركة، هذا خلف^(١٤). فظهر

أه

(١) ب : فنقول .

(٢) ب : مبداء .

(٣) أ : باطل .

(٤) أ : عن .

(٥) أ : الزمان .

(٦) ب : هف .

(٧) أ : وإذا .

(٨) أ : ميل .

(٩) - ب .

(١٠) - ب .

(١١) أ : الزمان .

(١٢) أ : العديم .

(١٣) .: : يمكن .

(١٤) ب : هف .

أن الجسم القليل الميل والذي لاميل فيه حيث^(١) يتساويان في السرعة، وهو محال.

وهذا المحال إنما يلزم^(٢) من فرض تحرك الجسم^(٣) الذي لاميل فيه، أو^(٤) من فرض الميل الذي نسبته إلى الميل الأول كنسبة زمان العديم الميل إلى ذي الميل. لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن، فهذا المحال إنما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لاميل فيه أصلاً، فيكون محالاً .

ونقول أيضاً إن الفلك ليس في طبعه مبدأ^(٥) ميل مستقيم، وإلا لكانت^(٦) الطبيعة الواحدة تقتضي^(٧) أمرين^(٨) متنافيين^(٩)، هذا خلف^(١٠) .

فصل^(١١): في أن الفلك لا يقبل الكون والفساد^(١٢)، والخرف والالتام:

أما أنه لا يقبل الكون والفساد^(١٣) فلائنه^(١٤) محدد الجهات، ولا شيء من المحدد

(١) : ح .

(٢) ب : يلزم اما .

(٣) أ : ذلك الجسم .

(٤) أ : و .

(٥) ب : مبدأ .

(٦) أ : لكان .

(٧) : يقتضي .

(٨) ب : اثنين .

(٩) أ : متناقضين

(١٠) ب : هـ .

(١١) أ : فصل^٤ .

(*) الكون بالمعنى العام هو الوجود بعد العدم، وهو تغير دفعي لأنه لا وسط بين العدم والوجود. وبالمعنى الخاص هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها. ويقابله الفساد، لأن زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة. (د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م، ج-٢، ص: ٢٤٨، ٢٤٩). فإذا دل الكون على حصول الصورة النوعية، دل الفساد على زوالها. وإذا دل الكون على الوجود بعد العدم، دل الفساد على العدم بعد الوجود. (د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج-٢، ص: ١٤٦) .

(١٢) ب : لانه .

للجهات^(١) يقبل الكون والفساد. أما الصغرى فقد مر تقريرها؛ أما الكبرى فلأن ما يقبل الكون والفساد، فلصورته^(٢) الحادثة^(٣) حيز طبيعي، ولصورته الفاسدة أيضاً حيز آخر^(٤) طبيعي لما بيننا .

إن كل جسم فله حيز طبيعي، وكل ما هذا شأنه فهو قابل للحركة المستقيمة، لأن الصورة الكائنة إما أن تحصل^(٥) في حيز طبيعي أو في حيز غريب: فإن حصلت في حيز غريب اقتضت^(٦) ميلاً مستقيماً إلى حيزها الطبيعي، وإن حصلت في حيز طبيعي، فالصورة الفاسدة كانت حاصلة في حيز غريب، وكانت^(٧) تقتضي^(٨) ميلاً مستقيماً إلى حيزها الطبيعي.

وأما أنه ليس قابلاً للخرق والالتقام، فلأن^(٩) ذلك إنما يحصل بالحركة المستقيمة^(١٠). والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة، فلا يقبل الخرق والالتقام .

فصل (١١) :

في أن الفلك متحرك على الاستدارة دائماً، لأن الحركة الحافظة للزمان إما أن تكون^(١٢) مستقيمة أو مستديرة. لاجئ أن تكون^(١٣) مستقيمة لأنها إما أن

(١) ب : الجهات .

(٢) أ : الصورة .

(٣) أ : الحادثة له .

(٤) أ - .

(٥) ب : يحصل .

(٦) أ : يقتضي .

(٧) ب : فكانت .

(٨) ب : يقتضي .

(٩) أ : لان .

(١٠) ب - .

(١١) أ : فصل .

(١٢) . : كانت .

(١٣) . : يكون .

تذهب^(١) إلى غير^(٢) النهاية أو يرجع .

هـ لاسبيل إلى الأول، وإلا لزم وجود^(٣) بعد غير متناه؛ ولاسبيل // إلى الثاني، لأنها لو رجعت لكانت تنتهى^(٤) إلى طرف فتكون^(٥) مقتضية للسكون؛ لأن بين كل حركتين^(٦) سكوناً، لأن الميل الموصل إلى ذلك الطرف موجود حال الوصول، لأنه يفعل^(٧) الإيصال^(٨) حال الوصول؛ فلو لم يكن موجوداً حال الوصول استحال أن يفعل الوصول . وكلمة^(٩) كان الميل الموصل موجوداً لم يحدث^(١٠) فيه ميل يقتضى كونه^(١١) غير موصل، لاستحالة اجتماع الميلين المختلفين فى حالة واحدة؛ فالحال^(١٢) الذى فيه ميل الوصول غير المحال الذى فيه ميل اللاوصول .

وكل واحد من الميلين أنى لأن الوصول (وكونه غير واصل)^(١٣) أنى، لأن حال الوصول لو انقسم، فحين ما يكون فى أحد طرفيه لم يكن واصلًا، وكذا صيرورته غير واصل. وإذا كان كل واحد منهما آنياً وجب أن يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم وإلا لزم تعاقب الآنين، فيكون الزمان مركباً من أجزاء

(١) ب : يذهب .

(٢) - ب .

(٣) - ب .

(٤) ب : ينتهى .

(٥) ب : فيكون .

(٦) أ : حركتين مستقيمتين .

(٧) ب : تفعل .

(٨) ب : الاتصال .

(٩) أ : مهما .

(١٠) أ : يحصل .

(١١) غير واضحة فى ب .

(١٢) أ : والحال .

(١٣) أ : واللاوصول .

لا يتجزأ^(١). ويلزم منه تركب المسافة من أجزاء لا يتجزأ^(٢) لانطباقها على الحركة، هذا خلف^(٣).

فعلم أن الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة، فتكون^(٤) مستديرة. وهذه الحركة غير منقطعة، وإلا لزم انقطاع الزمان. فإذا^(٥) الفلك متحركاً على الاستدارة دائماً، وهو المطلوب.

هداية : الحبة المرمية إلى^(٦) الفوق عند نزول الجبل^(٧) ينتهي حركته إلى سكون أيضاً، لأن سكونها آنى وحركة الجبل^(٨) زمانية، وليس بينهما ممانعة.

فصل^(٩):

فى أن الفلك متحرك^(١٠) بالإرادة، لأن حركته لو لم تكن^(١١) لكانت إما طبيعية أو قسرية. لاجاز أن تكون^(١٢) طبيعية، لأن الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة. وذلك فى الحركة المستديرة محال، أما أنه لا يمكن أن يكون هرباً، فلأن كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة، فحركته عنها توجهه^(١٣) إليها؛ والهرب عن الشيء بالطبع استحال أن يكون

(١) : لا يتجزأ .

(٢) : لا يتجزأ .

(٣) ب : هف .

(٤) : فيكون .

(٥) ب : فإذا يكون .

(٦) أ : لا .

(٧) أ : الجبل، + ب .

(٨) أ : الجبل .

(٩) أ : فصل^١ .

(١٠) أ : يتحرك .

(١١) : : يكن .

(١٢) : : يكون .

(١٣) أ : متوجهة ، ب : توجه .

توجهها إليه . وأما أنها ليست طالبة لحالة ملائمة، لأن الطبيعة إذا وصلت الجسم^(١) بالحركة^(٢) إلى الحالة المطلوبة سكنته^(٣)؛ والمستديرة ليست كذلك. [ولاحظ أن تكون^(٤) قسرية إذ القسر خلاف الطبع، فحيث لا طبع فلا قسر]^(٥) .

فصل^(٦):

٢٦ في أن القوة المحركة للفلك يجب^(٧) أن تكون^(٨) مجردة عن المادة، لأن // القوة المحركة للفلك تقوى^(٩) على أفعال غير متناهية. ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك، فالمحرك للفلك ليس^(١٠) قوة جسمانية .

وإنما قلنا: إن القوة الجسمانية لا تقوى^(١١) على حركات غير متناهية، لأن كل قوة جسمانية فهي قابلة للتحجز^(١٢). [وكل قوة قابلة للتحجز^(١٣)] ^(١٤)، فإن الجزء منها يقوى على شيء. والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء، وإلا لكان الجزء مساوياً للكل في التأثير؛ هذا خلف^(١٥) .

ومتى كان كذلك، فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي، لأن الجزء منها إما

(١) - أ .

(٢) أ : الحركة .

(٣) أ : تسكنت .

(٤) ب : يكون .

(٥) - أ .

(٦) أ : فصل^٧ .

(٧) أ : يجب .

(٨) ب : يكون .

(٩) ب : يقوى .

(١٠) ب : ليست .

(١١) ب : يقوى .

(١٢) .: : للتحجز .

(١٣) أ : للتحجز .

(١٤) - ب .

(١٥) ب : هف .

أن يقوى على جملة متناهية من مبدأ^(١) معين، أو على^(٢) جملة غير متناهية. [لا جائز أن يقوى على جملة غير متناهية، إذ لو يقوى على جملة غير متناهية]^(٣)، والمجموع يقوى على ما هو زائد؛ فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام؛ هذا خلف^(٤).

فعلم أن الجزء يقوى^(٥) على جملة متناهية والجزء الآخر مثله، فالمجموع^(٦) لا يقوى على غير المتناهي لأن انضمام المتناهي إلى المتناهي لا يوجب التناهي. فثبت أن كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية، فهو متناه.

فصل^(٧):

في أن المحرك القريب للفلك قوة جسمانية، لأن التحريكات^(٨) الاختيارية الجزئية إما أن تقع^(٩) عن تصور كلي أو جزئي. لاسبيل إلى الأول لأن التصور الكلي نسبته إلى جميع الجزئيات^(١٠) على السوية، فلو وقعت نسبته إلى بعض الجزئيات دون البعض يلزم^(١١) الترجيح بلا مرجح. فمبدأ^(١٢) التحريكات الجزئية له تصورات جزئية؛ وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني، لأن الصورة الجزئية ترسم^(١٣) وهي أصغر وترسم^(١٤) وهي أكبر. فإما أن يكون الاختلاف في

(١) ب : مبدأ .

(٢) - ب .

(٣) - أ .

(٤) ب : هـ .

(٥) أ : لا يقوى .

(٦) أ : والمجموع .

(٧) أ : فصل^٨ .

(٨) أ : الحركة .

(٩) ب : يقع .

(١٠) أ : الجز ، + أ : ثبات .

(١١) أ : لزوم .

(١٢) ب : فمبدأ .

(١٣) ب : ترسم .

(١٤) ب : وترسم .

الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة، أو لاختلاف المأخوذ منه بالصغر والكبر، أو لاختلافهما في المدرك .

لأسبيل إلى الأول، لآنا نتكلم في الصورتين من نوع واحد؛ ولأسبيل إلى الثاني، لأن الصورة المختلفة بالصغر^(١) والكبر لا يجب أن تكون^(٢) مأخوذة من خارج. فتعين القسم الثالث، فتكون^(٣) الكبيرة منهما^(٤) مرتسمة في غير ما ارتسمت^(٥) فيه الصغيرة، فتنقسم^(٦) في الرضع. وما هذا شأنه، فهر // جسماني.

٦ ب

(١) ب : في الصغر .

(٢) .: : يكون .

(٣) .: : فيكون

(٤) ب : منها .

(٥) ب : ارتسم .

(٦) ب : فينقسم .

الفن الثالث فى العنصرىات

وهو مشتمل على فصول

فصل (١) : فى البسائط العنصرىة :

وهى الماء والأرض والنار والهواء، وكل واحد منها يخالف الآخر فى صورته الطبيعية وإلا لاستقر كل واحد منها فى حيز الآخر. والتالى باطل^(٢)، فالمقدم مثله. وكل واحد منها قابل للكون والفساد لأن الماء ينقلب [حجراً، والحجر ينحل بالحيل^(٣) ماء. وكذلك الهواء ينقلب ماء كما يرى^(٤) فى قلل الجبال^(٥)، فإنه يغلظ ويتقاطر دفعة. والماء ينقلب هواء بالحر؛ وكذلك الهواء ينقلب ناراً كما فى كوز الحدادين؛ والنار أيضاً ينقلب هواء كما نشاهد فى المصباح.

ونقول أيضاً الكيفيات زائدة على الصور الطبيعية، لأنه تستحيل^(٦) الكيفيات مثل التسخن والتبرد مع بقاء الصورة النوعية^(٧)؛ ولو كانت الكيفيات نفس الصور لاستحال ذلك.

والبسائط إذا اجتمعت فى المركب وفعل بعضها فى بعض بقواها المتضادة،

(١) أ : فصل .

(٢) ب : كاذب .

(٣) علم الحيل هو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم الطبيعية بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها بالفعل. (د. جبرار جهامى: موسوعة مصطلحات العلوم عند العرب، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ج٢، ص: ١٠٥).

(٣) أ : ترى .

(*) أى فى رأس أو قمم الجبال .

(٤) أ : يستحيل .

(٥) أ : الطبيعية .

وكسر كل واحد منها سورة كيفية الأخرى، فيحصل كيفية متوسطة من
الكيفيات المتضادة متشابهة في جميع أجزائه، وهي المزاج^(١).

[فصل^(٢): في كائنات الهواء:]

أما السحاب والمطر وما يتعلق بهما، فالسبب الأكثرى في ذلك تكاثف^(٣)
البخار الصاعد لأن ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء، ثم الطبقة
التي ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس تبقى باردة. فإذا بلغ البخار في صعوده إليها
تكاثف، فإن لم يكن البرد قوياً اجتمع ذلك وتقاطر؛ فالمتجمع هو السحاب،
والمتقاطر هو المطر. وإن كان البرد قوياً، فلما أن يصل البرد إلى أجزاء السحاب
قبل اجتماعهما، أو لا يصل. فإن وصل ينزل ثلجاً، وإن لم يصل ينزل برداً. وأما
إذا لم يصل إلى الطبقة الباردة، فإن كان كثيراً فقد ينعقد سحاباً ماطرًا، أو قد
لا ينعقد فيسمى ضباباً؛ وإن كان قليلاً، فإذا ضربه البرد، فإن لم يتجمد فهو
الظل^(٤)، وإن تجمد فهو الصقيع.

٢٧

وأما الرعد والبرق فسيبهما أن البخار إذا // احتبس فيما بين السحاب،
فإذا صعد إلى العلو مزق السحاب تمزيقاً عنيفاً، فيحصل الرعد بتمزيقه وتقليقه.
وإذا اشتعل بالحركة كان برقًا^(٥).

وأما الرياح، فقد يكون بسبب أن السحاب إذا تكاثف^(٦) اندفع^(٧) إلى
أسفل، فصار ريحاً؛ وقد يكون لاندفاع^(٨) يعرض^(٩) [بسبب تراكم السحب]^(١٠)،

(١) - ب .

(٢) أ : فصل ٢ .

(٣) التكاثف: هو انتقاص أجزاء المركب من غير انفصال شيء وهو يقابل التخلخل مقابلة التضاد.

(الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت،

١٩٨٥م، ص: ٩٠).

(٣) أ : الظل .

(٤) - ب .

(٥) غير واضحة في أ .

(٦) غير واضحة في أ .

(٧) ب : تعرض .

فيصير السحاب من جانب إلى جهة أخرى؛ وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل^(٦) في جهة واندفاعه^(١) من^(٧) جهة^(٢) أخرى؛ وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد^(٤) ونزوله. ومن الرياح ما يكون ممومًا محرقًا لاحتراقه أو لمروره^(٥) بالأرض الحار .

أما قوس قزح^(٨)، فهي إنما تحدث من ارتسام ضوء النير في أجزاء رشية^(٦)^(***) مستديرة، واختلاف ألوانها بسبب اختلاط^(٧) ضوء النير ولون الغمام. وأما الهالة، فأيضًا^(٨) إنما يتخيل^(٩) من ارتسام ضوء النير في أجزاء رشية^(١٠) مستديرة. وأما

(٨) - أ، ب .

(*) التخلخل: يطلق على عدة معان، ومعناه الحقيقي هو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر. (التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص: ٢٣٢، ٢٣٣. وانظر: ابن سينا: رسالة في الحدود (ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، ص: ٢٥٨) .

(١) أ: اندفاعه .

(٢) ∴ : إلى .

(٣) - أ .

(٤) أ: المنعقدة .

(٥) أ: لتعقده .

(**) قوس قزح ومعناها (كلفظة) الألوان المختلفة المتجاورة من الزرقة والخضرة والصفرة والحمرة مثل ما يترأى للبصر من التطويس في بعض الرياش والأوراق الخضر وغيرهما عند إشراق ضوء قوس عليهما. (د. جبار جهامي: موسوعة مصطلحات العلوم عند العرب، ج٢، ص: ١٢١٢) .

(٦) أ: ارشيه .

(***) أي أجزاء صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام، مختلفة الوضع عنه بكونها مستديرة. أما صقاتها، فليرتسم فيها شيء؛ وأما صغرها، فليقبل لون النير (أي الشمس) ولا يقبل شكله؛ وأما تقاربها، فليتصل الارتسامات بحسب الحس؛ وأما وقوعها في الغمام، فلظهر القوس؛ وأما اختلافها في الوضع، فليكون الخطوط بين البصر وبينها كلها والتي تنعكس من هند الخطوط إلى النير كلها متساوية، فإنه على هذا الوجه يكون حدوث القوس. (صدر الدين الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية (نسخة مخطوطة بقلم ميرزا عبد الكريم الشيرازي)، ص: ١٧١) .

(٧) أ: اختلاف .

(٨) ب: فايض .

(٩) ب: ينحل .

(١٠) أ: ارشيه .

الشهب، فسببها أن الدخان إذا بلغ حيز^(١) النار وكان لطيفاً، اشتعل^(٢) فيه النار وينقلب^(٣) إلى النارية، ويلتهب^(٤) بسرعة حتى يُرى كالمنطفى .

وأما الزلزلة وانفجار العيون، فاعلم أن البخار إذا احتبس في الأرض يميل إلى جهة فيتبرد^(٥) بها، فينقلب^(٦) مياها مختلطة بأجزاء بخارية، فإذا^(٧) كثر بحيث لا تسعه^(٨) الأرض أوجب^(٩) انشقاق^(١٠) الأرض وانفجرت^(١١) منها العيون. وإذا غلظ البخار^(١٢) بحيث لا ينفذ في مجارى^(١٣) الأرض^(١٤) اجتمع^(١٥) ولم يمكنه النفوذ^(١٦) فزلزلت^(١٧) الأرض .

فصل^(١٨) : في المعادن :

الأمخرة والأدخنة المحتبسة في الأرض إذا لم تكن^(١٩) كثيرة اختلطت على

-
- (١) أ ، ب : غير .
 - (٢) ب : اشعل .
 - (٣) ب : وانقلب .
 - (٤) ب : والتهب .
 - (٥) أ : ويبرد .
 - (٦) أ : وينقلب .
 - (٧) ب : وإذا .
 - (٨) ب : لا تسعه .
 - (٩) - أ .
 - (١٠) أ : انشق .
 - (١١) .: : وانفجر .
 - (١٢) - أ ، ب .
 - (١٣) ب : مجار مستحصفة .
 - (١٤) - ب .
 - (١٥) ب : اجمع .
 - (١٦) ب : الخروج .
 - (١٧) أ : فزلزل ، ب : فيتزلزل .
 - (١٨) أ : فصل^٢ .
 - (١٩) .: : يكن .

ضروب^(١) من الاختلاطات^(٢) المختلفة في الكم والكيف، فتكون^(٣) منها
الأجسام الأرضية. فإن أغلب البخار تولد اليشم، والبلور، والزئبق، والرصاص،
وغيرها من الجواهر المشقة. وإن غلب الدخان تولد الملح، والزاج، والكبريت،
والنوشادر. ثم اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الأجسام الأرضية، مثل
الذهب والفضة .

فصل^(٤): في النبات^(٥):

وله قوة^(٦) عديمة الشعور تصدر^(٧) عنها حركات وأفعال مختلفة بالآت
مختلفة^(٨) ويسمى نفساً نباتية^(٩)، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما
يتولد ويزيد^(١٠) ويغذى؛ فلها قوة غذائية، وهي التي تحيل جسمًا آخر إلى
مشكلة الجسم الذي هي^(١١) فيه // فتلتصق^(١٢) به بدل ما يتحلل عنه^(١٣) .

١٧

ولها قوة نامية، وهي التي تزيد^(١٤) في الجسم الذي فيه زيادة في أقطاره
طولاً وعرضاً وعمقاً إلى أن يبلغ^(١٥) كمال النشوء على تناسب طبيعي. ولها قوة

(١) أ : صفة .

(٢) ب : اختلاطات .

(٣) .: فيكون .

(٤) أ : فصل^٤ .

(٥) ب : النباتات .

(٦) - ب .

(٧) أ : يصدر .

(٨) أ : المختلفة .

(٩) ب : نباتيا .

(١٠) أ : يزيد وينمو .

(١١) أ : هو .

(١٢) ب : فيلتصق .

(١٣) أ : منه .

(١٤) ب : يزيد .

(١٥) ب : تبلغ .

مولدة^(١)، وهى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً^(٢) وتجعله مادة ومبدأ^(٣) لمثله .

والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله، فلها قوة حاذبة ماسكة وهاضمة ودافعة للثقل. والنامية تقف عن الفعل أولاً، وتبقى الغاذية تفعل^(٤) إلى أن تعجز.

فصل^(٥): فى الحيوان :

وهو مختص بالنفس الحيوانية، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك^(٦) بالإرادة، فلها قوة مدركة ومحركة. وأما المدركة فهى إما فى الظاهر أو فى الباطن. أما التى فى الظاهر، فهى السمع والبصر^(٧) والشم والذوق واللمس. وأما التى فى الباطن، فهى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة .

أما الحس المشترك، فهى قوة مرتبة فى التجويف الأول من الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة، وهى غير البصر لانا نشاهد القطرة النازلة خطأ مستقيماً، [والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً]^(٨). وليس ارتسامها فى البصر إذ البصر لا يرتسم^(٩) فيه إلا المقابل وهو القطرة والنقطة^(١٠)، فإذا ارتسامها إنما يكون فى قوة أخرى غير البصر .

(١) أ : متولدة .

(٢) ب : جزء .

(٣) ب : ومبدأ .

(٤) ب : يفعل .

(٥) أ : فصل .

(٦) أ : وتتحرك .

(٧) ب : البصر والسمع .

(٨) - ب .

(٩) أ : لاير، + أ : تسم .

(١٠) ب : والقطعة .

وأما الخيال، فهي قوة لحفظ^(١) جميع صور المحسوسات وتمثلها^(٢) بعد الغيوبة، وهي خزانة الحس المشترك. وأما الوهم، فهي مرتبة في التجويف الأوسط من^(٣) الدفاع؛ يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات، كقوة الحاكمة في الشاة بأن الذئب مهروب عنه، والولد معطوف عليه. وأما الحافظة، فهي قوة في التجويف الأخير من الدماغ تحفظ ما تدركه^(٤) القوة الوهمية من المعاني غير^(٥) المحسوسة^(٦) الموجودة في المحسوسات، وهي خزانة القوة^(٧) // الوهمية. وأما المتصرفة، فهي قوة مرتبة في البطن الأوسط من الدماغ^(٨) من شأنها أن تتركب^(٩) بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل^(١٠) بعضها عن بعض.

وأما القوة المحركة، فينقسم إلى باعته وفاعله. أما الباعثة، فهي التي إذا ارتسمت^(١١) في الخيال صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت الفاعلة على التحريك. وهي إن حملت على تحريك (طلب الأشياء المتخيلة ضارة أو نافعة)^(١٢) طلباً^(١٣) لحصول^(١٤) اللذة^(١٥)، تسمى^(١٦) قوة شهوانية^(١٧). وإن حملت على

(١) أ : تحفظ .

(٢) أ : ومثلها .

(٣) - ب .

(٤) .: يدركه .

(٥) .: الغير .

(٦) .: المحسوسات .

(٧) ب : قوة .

(٨) أ : الد ، + : ماغ .

(٩) ب : يركب .

(١٠) .: يفصل .

(١١) أ : ارتسم .

(١٢) ب : تجلب به الشيء للتخيل ملائماً ونافعاً .

(١٣) + أ .

(١٤) - ب .

(١٥) ب : للذة .

(١٦) أ : يسمى .

(١٧) ب : شهوية .

تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو^(١) مفيداً^(٢) للغلبة تسمى^(٣) قوة غضبية.
وأما الفاعلة، فهي التي تعد^(٤) العضلات للتحريك.

فصل^(٥): في الإنسان^(٦):

وهو^(٧) مختص^(٨) بالنفس الناطقة، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من
جهة ما يدرك الأمور الكلية ويفعل الأفعال الفكرية. فلها قوة عاقلة يدرك بها
التصورات والتصديقات، وقوة عاملة تحرك^(٩) بدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية
بالفكر والروية^(١٠) على مقتضى آراء تخصها^(١١).

وللقوة^(١٢) العاقلة^(١٣) مراتب، المرتبة الأولى: أن تكون^(١٤) خالية عن جميع
المعقولات بل هي مستعدة لها، وهي العقل الهولاني. والمرتبة الثانية: أن
يحصل^(١٥) لها المعقولات البديهية وينتقل من البديهيات إلى النظريات، وهي العقل
بالمملكة. المرتبة الثالثة: أن يحصل^(١٦) لها المعقولات لكن لا تطالعها^(١٧) بل صارت

-
- (١) ب : و .
 - (٢) :: مفسدا .
 - (٣) أ : يسمى .
 - (٤) ب : تشنج .
 - (٥) :: فصل .
 - (٦) غير واضحة في أ .
 - (٧) ب : فهر .
 - (٨) ب : المختص .
 - (٩) ب : يحرك .
 - (١٠) أ : والر + أ : رية .
 - (١١) ب : يخصها .
 - (١٢) أ : والقوة .
 - (١٣) أ : العاقلة لها .
 - (١٤) ب : يكون .
 - (١٥) أ : تحصل .
 - (١٦) أ : تحصل .
 - (١٧) ب : تطالع .

مخزونة عندها، وهى العقل بالفعل. المرتبة الرابعة: أن تطالع المعقولات المكتسبة، وهى العقل المطلق وسمى عقلاً مستفاداً. ثم العقل بالملكة إن كان فى الغاية، يسمى قوة^(١) قدسية .

واعلم أن القوة العاقلة مجردة عن المادة لأنها لو كانت ذات وضع، فإما أن لا ينقسم أو ينقسم. لاسبيل إلى الأول لأن كل ماله وضع، فهو منقسم على ما مر فى نفي الجزء. ولاسبيل إلى الثانى لأن معقولاتها إن كانت بسيطة // يلزم انقسامها، لأن الحال فى أحد جزئها غير الحال فى الجزء الآخر؛ وإن كانت مركبة وكل مركب^(٢) إنما يتركب من^(٣) البسائط، فيلزم انقسام تلك البسائط؛ هذا خلف^(٤) .

ونقول أيضاً إن التعقل^(٥) ليس بالآلة الجسدانية^(٦)، (وإلا لما كانت تعرض للآلة كلال حيث لا يعرض للقوة كلال)^(٧)، وليس كذلك لأن البدن بعد الأربعين يأخذ فى النقصان مع أن القوة هناك تأخذ فى الكمال^(٨) .

ونقول أيضاً إن^(٩) النفوس حادثة لأنها لو كانت موجودة قبل البدن، فالاختلاف بينهما إما أن^(١٠) يكون^(١١) بالماهية ولوازمها أو بعوارضها المفارقة. لاجائز أن يكون بالماهية ولوازمها لأنها مشتركة، وما به الاشتراك غير ما به من الامتياز. ولاجائز أن يكون بالعوارض المفارقة لأن العوارض إنما يلحق الشيء

(١) - ب .

(٢) ب : مركب فهو .

(٣) .: : عن .

(٤) ب : هـ .

(٥) ب : تعقل النفس .

(٦) أ : الجسد، + أ : انية .

(٧) أ : والا يعرض لها الكلال الا ويعرض للقوة كلال لضعف البدن .

(٨) أ : لكمال .

(٩) ب : إنما .

(١٠) - ب .

(١١) أ : كانت، - ب .

بسبب القوابل^(١)، لأن الماهية لا تستحق^(٢) العوارض لذاتها، وإلا لكان^(٣) كل عارض لازماً. والقابل للنفس إنما هو البدن، فمتى لم تكن^(٤) الأبدان موجودة لم تكن^(٥) النفوس موجودة. فتكون^(٦) حادثة ضرورة .

[ومن أراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء، فليرجع إلى كتابنا المسمى بزبدة الأسرار.

تمت الطبيعيات بعون الله^(٧) .

(١) أ : القابل .

(٢) ب : لا يستحق .

(٣) أ : كان .

(٤) ∴ : يكن .

(٥) ∴ : يكن .

(٦) ب : فيكون .

(٧) - ب .

[بسم الله الرحمن الرحيم] ^(١)

(القسم الثالث) ^(٢): فى الإلهيات،

وهو مرتب على ثلاثة ^(٣) فنون.

الفن الأول: فى تقسيم الوجود، وهو مرتب على فصول :

فصل ^(٤): فى الكلى والجزئى :

أما الكلى، فليس واحدًا بالعدد وإلا لكان الشئ الواحد بعينه موصوفًا بالأعراض المتضادة، مثل كونه أسود وأبيض؛ هذا خلف ^(٥). بل هو معنى معقول فى النفس مطابق لكل واحد من جزئياته فى الخارج على معنى ^(٦) ما فى النفس، لو وجد فى أى شخص من الأشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه ذلك الشخص ^(٧) من غير تفاوت [أصلًا].

١٩

وأما الجزئى، فإنما يتعين بمشخصاته الزائدة على الطبيعة // الكلية، لأن كل كلى فإن نفس تصورهِ غير مانع من الشركة. والشخص من حيث هو هو مانع من الشركة، فالتشخيص ^(٨) زائد على الطبيعة الكلية ^(٩).

(١) - ب .

(٢) ب : القول .

(٣) ب : ثلاثة .

(٤) أ : الفصل الأول .

(٥) ب : هـ .

(٦) - ب .

(٧) - ب .

(٨) أ : فالشخص .

(٩) - ب .

[فصل: فى الواحد والكثير:

أما الواحد، فيقال على ما لا ينقسم من الجهة التى يقال له إنه واحد، وهو قد يكون مرتبط بالجنس كالإنسان والفرس، وقد يكون بالنوع كزيد وعمرو، وقد يكون بالمحمول كالقطن والثلج، وقد يكون بالموضوع كالكتاب والضاحك، وقد يكون بالعدد كزيد، وقد يكون بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة^(١) إلى أجزاء متشابهة كالماء، وقد يكون بالتركيب وهو الذى يكون فيه كثرة بالفعل كالبيت، وقد يكون حقيقياً وهو الذى لا ينقسم أصلاً. وأما الكثير، فهو الذى يقابل الواحد .

هداية: الاثنان قد يتقابلان، وهما اللذان لا يجتمعان فى شىء واحد من جهة واحدة؛ وأقسامه أربعة، أحدها: الضددان، وهما الموجودان غير المضافين، كالسواد والبياض. وثانيهما: المضافان، وهما موجودان^(٢) يعقل كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر، كالأبوة والبنوة. وثالثهما: المتقابلان بالعدم والملكة، وهما أمران يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، لكن يعتبر فيها موضوع قابل لذلك الموجود، كالبصر والعمى والجهل والعلم. ورابعها: المتقابلان بالسلب والإيجاب، كالفرسية واللافرسية وذلك فى الضمير لا فى الوجود^(٣) .

[فصل: فى المتقدم والمتأخر:

المتقدم يقال على خمسة أشياء، أحدها: المتقدم بالزمان وهو ظاهر؛ والثانى: المتقدم بالطبع وهو الذى^(٤) لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود. وقد يمكن أن يوجد وليس الآخر بموجود، كتقدم الواحد على الاثنين. والثالث: المتقدم بالشرف، كتقدم أبى بكر على عمر. والرابع^(٥) المتقدم بالرتبة وهو ما كان أقرب

(١) أ : لقوة .

(٢) أ : موجو ، + : دان .

(٣) - ب .

(٤) أ : ان .

(٥) - أ .

من مبدأ^(١) محدود كرتب^(٢) الصفوف في المسجد منسوبة إلى المحراب.
والخامس^(٣) المتقدم بالعلية، كتقدم^(٤) حركة اليد // على حركة القلم^(٥)، وإن
كان معها في الزمان. وأما المتأخر، فيقال على ما يقابل المتقدم .

فصل: في القديم والحادث :

القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره، والقديم بالزمان هو
الذي (لا أول)^(٦) لزمانه. (والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره،
والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء)^(٧)، وقد كان^(٨) وقت لم يكن هو (فيه
موجوداً)^(٩)، (ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار^(١٠) هو^(١١) فيه
موجوداً^(١٢))^(١٣).

وكل حادث زمانى فهو مسبق بمادة ومدة لأن إمكان وجوده سابق على
وجوده وإلا لما كان قبله ممكناً ثم صار ممكناً، فيلزم انقلاب الشيء من
الامتناع^(١٤) إلى الإمكان؛ هذا خلف^(١٥). وذلك الإمكان أمر وجودى، إذ لا فرق

(١) ب : مبدأ.

(٢) أ : كرتب .

(٣) ب : الخامس .

(٤) ب : كتقدم وجود .

(٥) أ : الخاتم .

(٦) ب : لا أول .

(٧) أ + .

(٨) ب : يكون .

(٩) ب : موجودا فيه .

(١٠) - أ ، ب .

(١١) - ب .

(١٢) ب : موجودة .

(١٣) + ب .

(١٤) ب : اللامكان الذاتى .

(١٥) ب : هف .

بين قولنا إمكانه منفي وبين قولنا لا إمكان^(١) له؛ هذا خلف^(٢) .

والإمكان إما أن^(٣) يكون قائماً بنفسه أو لا يكون؛ لاجاز أن يكون قائماً بنفسه لأن إمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان الوجود له، فلا يكون قائماً بنفسه، فيكون قائماً بمحل^(٤) وهو المادة .

فصل: في القوة والفعل :

القوة هي^(٥) الشيء الذي هو مبدأ^(٦) التغير^(٧) في شيء آخر، وكل^(٨) ما يصدر عن^(٩) الأجسام^(١٠) في العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والأفعال، كالاختصاص^(١١) بآين وكيف، وحركة وسكون عن قوة موجودة فيه^(١٢)، لأن ذلك إما أن يكون لكونه جسماً أو لأمر^(١٣) اتفاقية موجودة فيه^(١٤) .

والأول باطل وإلا لاشتكت الأجسام فيه، والثاني (أيضاً باطل)^(١٥) وإلا لما كان مستمراً، لأن الأمور الاتفاقية لا تكون^(١٦) دائمة^(١٧) ولا أكثرية. فيأذن هو

(١) مطبوسة في ب .

(٢) ب : هف .

(٣) أ - .

(٤) أ : بمحله .

(٥) ب : هو .

(٦) ب : مبدأ .

(٧) أ : للتغير .

(٨) أ : فكل .

(٩) غير واضحة في أ ، + أ : من .

(١٠) أ : الجسم .

(١١) ب : كالاختصاص .

(١٢) ب : له .

(١٣) ب : امر .

(١٤) ب : له .

(١٥) ب : بط ايضاً .

(١٦) ب : لا يكون .

(١٧) ب : دائماً .

عن قوة موجودة فيه^(١)، وهو المطلوب .

فصل: في العلة والمعلول:

تقال^(٢) لكل^(٣) ما له وجود [في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره، وهي أربعة أقسام: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية. أما المادية، فهي التي تكون جزءاً من المعلول؛ لكن لا يجب بها أن يكون المعلول موجوداً بالفعل، كالطين للكوز^(٤). وأما العلة الصورية، فهي التي تكون جزءاً من المعلول؛ لكن يجب أن يكون المعلول موجوداً // بالفعل، كالصورة التي للكوز. وأما الفاعلية، فهي التي يكون^(٥) منها وجود المعلول، كالفاعل للكوز. وأما الغائية، فهي التي لأجلها وجود المعلول، كالغرض المطلوب من الكوز .

ثم أن^(٦) العلة الفاعلية متى كانت بسيطة استحال أن يصدر عنها أكثر من الواحد لأن ما يصدر عنه أثران فهو مركب، لأن كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك. فمجموع هذين المفهومين أو أحدهما إن كان داخلاً في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته، وإن كانا خارجين كان مصدرًا لهما؛ فكونه مصدرًا لهذا غير كونه مصدرًا لذلك؛ فينتهي لانهالة إلى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات .

ونقول أيضاً إن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة، أعني عند تحقق جملة الأمور المعتبرة في تحققه، لأنه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ^(٧)، فإما أن يكون ممتنع الوجود، وهو محال وإلا لما وجد^(٨)، أو ممكن الوجود فيحتاج إلى

(١) ب : له .

(٢) غير واضحة في ب .

(٣) غير واضحة في ب .

(٤) أ : الكوز .

(٥) أ : تكون .

(٦) أ - .

(٧) أ : ح .

(٨) أ : وجد بواحد .

مرجح يخرج من القوة إلى الفعل. فلا تكون^(١) جملة الأمور المعتبرة في وجوده
حاصلة، وقد فرضناها حاصلة؛ هذا خلف. فبان أن المعلول يجب وجوده عن
تحقق علته التامة، فيكون واجباً بغيره ممكناً بالذات؛ لأننا لو اعتبرنا ماهية^(٢) من
حيث هي لا يجب لها الوجود والعدم.

هداية : كون الشيء موجوداً لا ينافي تأثير العلة فيه، لأن الشيء إذا كان
معدوماً ثم وجد، فإما أن توصف^(٣) العلة بكونها مفيدة^(٤) لوجوده حالة
العدم^(٥)، أو حالة الوجود^(٦)، أو في الحالتين جميعاً. لا جائز أن^(٧) يفيد وجوده
حالة عدم أو في الحالتين، وإلا يلزم اجتماع الوجود والعدم؛ فكون^(٨) الشيء
موجوداً لا ينافي كونه معلولاً.

فصل: في الجوهر والعرض:

كل موجود فإما أن يكون مختصاً بشيء سارياً^(٩) فيه، أو لا يكون؛ فإذا^(١٠)
كان الواقع هو القسم الأول، يسمى الساري حالاً والمسرى فيه^(١١) محلاً. ولا بد

(١) أ : يكون .

(٢) الماهية لفظ منسوب إلى ما، والأصل المائية قلبت الهمزة هاء لثلاثي يشبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما،
والأظهر إنه نسبة إلى ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة. والماهية هي مطلب ما هو الذي
يقابل مطلب هل هو، والأول يراد به الماهية، والثاني يراد به الوجود. فالماهية - إذن - هي ما به
يجاب عن السؤال بما هو، أو هي ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة
ولا معلومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. (د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ٢، ص:
٣١٤، ٣١٥).

(٣) أ : يوصف .

(٤) أ : تفيد ، ب : يفيد .

(٥) - ب .

(٦) غير واضحة في ب .

(٧) ب : أن يكون .

(٨) ب : فيكون .

(٩) أ : سار .

(١٠) ب : فان .

(١١) - ب .

أن // يكون لأحدهما حاجة إلى صاحبه وإلا لامتنع^(١) ذلك الحلول، فلا يخلو^(٢) ١٠ ب
إما أن يكون^(٣) المحل محتاجاً إلى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة، أو
بالعكس فيسمى المحل موضوعاً والحال^(٤) عرضاً .

وإذا ثبت هذا^(٥)، فنقول: الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان
كانت في موضوع، وحيث^(٦) يخرج عنه^(٧) واجب الوجود، إذ له وراء الجوهر
ماهية. وأما العرض، فهو الموجود في الموضوع .

ثم الجوهر إن كان محلاً فهو^(٨) الهيولى^(٩)، وإن كان حالاً فهو الصورة؛ وإن
لم يكن حالاً ولا محلاً، فإن كان مركباً منهما^(١٠) فهو الجسم؛ وإن لم يكن
كذلك، فإن كان متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس، وإلا فهو
العقل .

والجوهر ليس جنساً لهذه^(١١) الأقسام، إذ لو كان جنساً لكان ما يدخل تحته
مركباً من جنس وفصل؛ وليس كذلك لأن النفس ليست مركبة لأنها تعقل
الماهية البسيطة، [فلا تكون مركبة وإلا لزم انقسام الماهية البسيطة]^(١٢) الحالة فيها؛
هذا خلف^(١٣) .

(١) ب : امتنع .

(٢) نح .

(٣) أ : كان .

(٤) ب : والحال فيه .

(٥) ب - .

(٦) . ∴ : وح .

(٧) ب : منه .

(٨) ب - .

(٩) ب : هيولى .

(١٠) ب : منها .

(١١) أ : لأحد هذه .

(١٢) ب - .

(١٣) ب : هف .

وأما أقسام العرض فتسعة: الكم، والكيف، والأين، والمتى^(١) والإضافة، والملك، والوضع، والفعل والانفعال. أما الكم، فهو الذى يقبل المساواة واللامساواة لذاته^(٢)، وينقسم^(٣) إلى منفصل لذاته^(٤) كالعدد وإلى متصل قار الذات كالخط والسطح والشحن^(٥) وإلى متصل غير قار الذات وهو الزمان .

وأما الكيف، فهو هيئة فى شىء لا تقتضى^(٦) قسمة ولا نسبة؛ وينقسم^(٧) إلى كفيات محسوسة راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر، وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة^(٨) الرجل. وإلى كفيات نفسانية وهى^(٩) حالات كالكتابة فى ابتداء الخلقة^(١٠) [والعلم قبل الرسوخ]^(١١)، وملكات^(١٢) كالكتابة بعد الرسوخ والعلم، وغير ذلك. وإلى كفيات استعدادية نحو الدفع كالصلابة، أو نحو الانفعال^(١٣) كاللين. وإلى كفيات مختصة بالكميات، كالمثلثية والمربعية والزوجية والفردية للعدد.

(١) أ : متى .

(٢) ب .

(٣) أ : فينقسم، ب : وتنقسم .

(٤) ب .

(٥) أ : والتسحن .

(*) ثُخِنَ الشىءُ ثُخُونَةً وَثُخِنًا، فهو ثُخِينٌ: كَثَفَ وَغَلَّظَ وَصَلَّبَ وَالثَّخَنَةُ وَالثَّخَنُ: الثَّقَلَةُ. (ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ج ١٣، ص: ٧٧). ويقصد الأبهري بالثخن هنا الجسم التعليمى المرسوم بما له طول وعرض وعمق، وهو أتم المقادير لاشتتماله على الأبعاد الثلاثة. (الشيرازى: شرح الهداية، ص: ٢٦٧) .

(٦) ب : يقتضى .

(٧) ب : وتنقسم .

(٨) غير واضحة فى أ .

(٩) - أ ، ب .

(١٠) غير واضحة فى أ ، ب .

(١١) ب .

(١٢) أ : وإلى ملكات .

(١٣) أ : الانفعال .

وأما // الأين، فهو حالة تحصل^(١) للشيء بسبب حصوله فى المكان. وأما متى، فهو^(٢) حالة تحصل للشيء بسبب حصوله فى الزمان. وأما الإضافة، فهي حالة نسبية [متكررة كالإخوة وغير^(٣) متكررة]^(٤) كالأبوة والبنوة. وأما الملك، فهو حالة تحصل^(٥) للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، ككون^(٦) الإنسان متقمصاً ومتعمماً. وأما الوضع، فهو هيئة حاصلة للشيء^(٧) بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبتها إلى الأمور الخارجية، كالقيام والقعود. وأما الفعل، فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره فى غيره، كالتقاطع مادام قاطعاً^(٨). وأما الانفعال، فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره عن^(٩) غيره، كالتسخن ما دام يتسخن .

(١) ب : يحصل .

(٢) ب : فهي .

(٣) + أ .

(٤) - ب .

(٥) ب : يحصل .

(٦) ب : كون .

(٧) أ : للحسم .

(٨) ب : يتقطع .

(٩) أ : من .

الفن الثاني: فى العلم بالصانع وصفاته

وهو مشتمل على فصول

فصل: فى إثبات الواجب لذاته:

وهو الذى إذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلاً للعدم، وبرهانه أن نقول^(١): إن لم يكن فى الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال، لأن الموجودات بأسرها حيثئذ تكون^(٢) جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته محتاج^(٣) إلى علة خارجية^(٤). والعلم^(٥) به بديهى، والخارج عن مجموع الممكنات واجب لذاته، فيلزم وجود واجب الوجود^(٦).

فصل:

فى أن وجود واجب الوجود نفس^(٧) حقيقته، لأن وجوده لو كان زائداً على حقيقته، عارضاً لها، لكان الوجود من حيث هو هو مفتقراً^(٨) إلى الغير، فيكون ممكناً لذاته. فلا بد له^(٩) من مؤثر، وذلك المؤثر إن كان نفس تلك الحقيقة، يلزم أن يكون موجوداً^(١٠) قبل الوجود لأن العلة الموحدة للشيء يجب تقدمها

(١) أ : تقول .

(٢) ب : يكون .

(٣) أ : فيحتاج .

(٤) أ : خارجية .

(٥) أ : وللعلم .

(٦) يضيف الناسخ فى ب: على تقدير عدمه ومع. وهذه العبارة مشطوب عليها فى أ .

(٧) ب : عين .

(٨) غير واضحة فى ب .

(٩) أ : أن يكون له .

(١٠) ب : موجوده .

على المعلول بالوجود، فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه؛ هذا خلف^(١). وإن كان غير تلك الماهية بلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً إلى الغير، وهذا^(٢) محال .

فصل: في أن وجوب // الوجود وتعينه نفس ذاته:

ب ١١

أما الأول، فلأن وجوب الوجود لو كان زائداً على حقيقته لكان معلولاً لذاته، والعلة ما لم يجب وجودها استحالة أن يوجد المعلول. وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات، فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه؛ هذا خلف^(٣) .

وأما الثاني، فلأن تعينه لو كان زائداً على حقيقته لكان معلولاً لذاته، والعلة ما لم تكن^(٤) متعينة^(٥) لا يوجد المعلول، فيكون التعين^(٦) حاصلاً قبل نفسه، وهذا^(٧) محال^(٨) .

فصل: في توحيد واجب الوجود:

لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود متميزين بأمر من الأمور، وما به الامتياز أما أن يكون تمام الحقيقة أو لا يكون. لاسبيل إلى الأول لأن الامتياز لو كان بتمام الحقيقة، لكان وجوب الوجود خارجاً عن حقيقة كل واحد منهما؛ وهو محال^(٩) لما بينا أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود. ولا سبيل^(١٠) إلى الثاني لأن كل واحد منها حينئذ يكون مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وكل مركب محتاج إلى غيره فيكون ممكناً

(١) ب : هف .

(٢) ب : فهو .

(٣) ب : هف .

(٤) . : ب : يكن .

(٥) . : ب : معينة .

(٦) - ب .

(٧) أ : وهو .

(٨) ب : مع .

(٩) ب : مع .

(١٠) ب : لاسبيل .

بذاته؛ هذا خلف^(١) .

فصل:

فى أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، أى ليس له حالة منتظرة؛ لأن ذاته تعالى^(٢) كافية فيما له من الصفات، [فيكون واجباً من جميع جهاته. وإنما قلنا: إن ذاته كافية فيما له من الصفات]^(٣) لأنها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته من^(٤) غيره، فيكون حضور^(٥) ذلك غير^(٦) العلة^(٧) لوجود تلك الصفة وغيبته علة لعدمها .

ولو كان كذلك، لم يكن لذاته إذا اعتبرت^(٨) من حيث هي هي بلا شرط يجب^(٩) لها الوجود، لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفة أو مع عدمها، فإن كان مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره، وإن كان مع عدمها من غيبته، وإذا لم يجب وجودها بلا شرط؛ لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته؛ هذا خلف^(١٠) .

فصل:

فى أن الواجب لذاته لا يشارك // الممكنات فى وجوده [لأنه لو كان مشاركاً للممكنات فى وجوده]^(١١) . فالوجود من حيث هو وجود^(١٢) إما أن

(١) ب : هف .

(٢) - أ .

(٣) - أ .

(٤) .: : عن .

(٥) أ : حصول .

(٦) .: : الغير .

(٧) .: : عله .

(٨) ب : اعتبر .

(٩) ب : ان يجب .

(١٠) ب : هف .

(١١) - ب .

(١٢) - أ .

يجب له التجرد أو اللاتجرد، أو لا يجب له شيء منهما^(١)؛ فإن وجب له التجرد يلزم أن يكون وجود الممكنات وجوداً^(٢) مجرداً غير عارض للماهيات، وهو محال، لأننا نعقل المسبب مع الشك في وجوده الخارجى^(٣)؛ فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوماً ومشكوكاً في حالة واحدة، وهو محال^(٤). وإن وجب اللاتجرد (لما كان)^(٥) وجود الباري تعالى مجرداً، هذا خلف^(٦). وإن لم يجب له شيء منهما لكان كل واحد منهما ممكناً له، فيكون بعلة فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرده إلى الغير، فلا تكون^(٧) ذاته كافية فيما له من الصفات؛ هذا خلف^(٨).

فصل:

في أن الواجب عالم بذاته (لأنه مجرد)^(٩) عن المادة، وكل مجرد عن^(١٠) المادة^(١١) عالم بذاته لأن ذاته حاصلة عنده^(١٢)؛ فيكون عالماً بذاته^(١٣)، لأن العلم هو حضور^(١٤) صورة^(١٥) الشيء مجردة عن المادة ولواحقها؛ فالبارى عالم بذاته.

(١) ب : منها .

(٢) أ - .

(٣) أ : الخارج ، + أ : جى .

(٤) ب : مع .

(٥) أ : لكان ، + أ : لما كان .

(٦) ب : هف .

(٧) ∴ : يكون .

(٨) ب : هف .

(٩) أ : لأن ذاته مجردة .

(١٠) أ - .

(١١) أ - .

(١٢) ب - .

(١٣) ب - .

(١٤) ب : حصول .

(١٥) ب : حقيقة

هداية : تعقل الشيء لذاته لا يقتضى التغاير بين العاقل والمعقول، لأن العلم هو حضور^(١) صورة^(٢) الشيء مجردة؛ وهذا المعنى^(٣) أعم من حضور حقيقة الشيء المتغاير. ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم؛ ولأن كل واحد من الناس يعقل^(٤) ذاته لذاته، وإلا لكان له نفسان إحداهما^(٥) عاقل والأخرى^(٦) معقول؛ هذا خلف^(٧).

فصل:

فى أن الواجب لذاته عالم بالكمليات لأنه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة يجب أن يكون عالماً بالكمليات. أما الصغرى، (فقد مر ذكرها)^(٨)؛ وأما الكبرى، فلأن كل مجرد بالإمكان^(٩) العام^(١٠) يمكن أن يُعقل، وهذا بديهى لا خفاء فيه. وكل ما يمكن أن يعقل^(١١) يمكن أن يعقل كل واحد من المعقولات لا محالة، فيمكن أن يقارنه صور سائر المعقولات فى النفس^(١٢). فإن^(١٣) الإدراك والتعقل هو حضور صورة المعقول فى العقل مجردة عن المادة ولواحقها^(١٤). (وكل ما يمكن أن يقارنه صور^(١٥) سائر المعقولات فى العقل، يمكن أن يقارنه

(١) ب : حصول .

(٢) ب : حقيقة .

(٣) أ - .

(٤) ب : تعقل .

(٥) .: : أحدهما .

(٦) .: : والآخر .

(٧) ب : هف .

(٨) ب : فينه .

(٩) أ - .

(١٠) أ - .

(١١) أ : يعقل، + أ : وحده .

(١٢) أ : العقل .

(١٣) أ : لان .

(١٤) أ : ولواحقها فى العقل .

(١٥) أ - .

سائر المعقولات لذاته في^(١) الخارج^(٢) و كل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام يجب وجوده له، وإلا لكان له حالة منتظرة؛ هذا خلف^(٤).

فإن قيل : لو كان البارى تعالى^(٥) عالماً بالكلييات^(٦)، لكان فاعلاً لتلك الصورة// قابلاً لها ؛ وهو محال^(٧)، لأن القابل هو الذى يستعد للشيء، والفاعل هو الذى يفعل الشيء؛ والأول غير الثانى، فيلزم التركيب. قلنا: لم لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مستعداً للشيء التصورى ومفيداً له ، وهذا لأن معنى كونه مستعداً للشيء لا يمتنع لذاته أن يتصور. ومعنى كونه فاعلاً إنه مقدم بالعلية على ذلك التصور، فلم قلتما^(٨) متنافيان. ومن اعتقد أن علم البارى تعالى^(٩) بالأشياء نفس ذاته، فقد^(١٠) نفى العلم بحقيقته^(١١).

ب ١٢

فصل:

فى أن (واجب الوجود)^(١٢) لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلى لأنه يعلم^(١٣) أسبابها، فوجب أن يكون عالماً بها لأن من علم العلة وجب أن يعلم ما يلزم عنها لذاتها وإلا لما كان عالماً بها. لكن لا يدركها مع تغيرها وإلا لكان يدرك تارة منها إنها موجودة غير معدومة، وتارة يدرك منها إنها معدومة غير

(١) - من + أ .

(٢) - من + أ .

(٣) + أ .

(٤) ب : هف .

(٥) أ : نع ، - ب .

(٦) - أ .

(٧) ب : مح .

(٨) ب : بانها .

(٩) أ : نع .

(١٠) أ : اعتقد .

(١١) أ : بالأشياء بالحقيقة .

(١٢) أ : الواجب .

(١٣) ب : تعلم .

موجودة. فيكون لكل واحد منهما^(١) صورة عقلية على حدة ولا واحد^(٢) من الصورتين تبقى^(٣) مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات؛ هذا خلف^(٤). [بل يدرك على وجه^(٥) كلى كما تعلم الكسوف الجزئى بعينه، فإنك تقول فيه بأنه كسوف يكون بعد حركة كذا من كذا شمالياً نصفه^(٦) كذا .

وهكذا إلى جميع العوارض لكنك ما علمته جزئياً، لأن ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين. وهذا العلم غير كاف لوجود ذلك^(٧) الكسوف فى هذا الوقت ما لم يتضمن إليه المشاهدة؛ ولما لم يكن الحاصل فى حق الله تعالى^(٨) سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى .

فصل:

فى أن واجب^(٩) الوجود مرید للأشياء وجواد؛ أما إرادته، فلأن كل شيء هو معلوم عند المبدأ^(١٠)، وهو خير غير مناف لماهيته^(١١) فائض عن ذات المبدأ^(١٢) وكماله؛ فذلك الشيء مرض له، وهذا هو الإرادة .

وأما جوده^(١٣)، فنقول: الواجب لذاته إما أن يفعل لقصد وشرق إلى

-
- (١) ب : منها .
 - (٢) ب : واحدة .
 - (٣) ب : يبقى .
 - (٤) ب : هـ .
 - (٥) ب : نحو .
 - (٦) ب : نصفياً .
 - (٧) ب : لك، + ب : ز .
 - (٨) أ : نع .
 - (٩) أ : الواجب .
 - (١٠) ب : المبدأ .
 - (١١) ب : الماهية .
 - (١٢) ب : المبدأ .
 - (١٣) ب : جواده .

كمال^(١) أو يفعل لأنه نظام الخير في الوجود، فيوجد الأشياء على ما ينبغي لا لغرض وشوق. والأول محال^(٢) لما بينا أن واجب الوجود ليس له كمال منتظر // فالقسم الثاني حق، وهو الجواد .

١٣

(١) ب: الكمال .

(٢) ب : مع .

الفن الثالث فى الملائكة

وهى العقول المجردة، وهو مشتمل على فصول

فصل: فى إثبات العقل:

وبرهانه: إن الصادر عن المبدأ^(١) الأول إنما هو الواحد لأنه بسيط، والبسيط لا يصدر عنه إلا الواحد. وذلك الواحد إما أن يكون هيولى، أو صورة، أو عرضاً، أو نفساً، أو عقلاً. لاجائز أن يكون هيولى، لأنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة. ولا جائز أن يكون صورة، لأنها لا يتقدم بالعلية على الهيولى. ولا جائز أن يكون عرضاً، لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر. ولا جائز أن يكون نفساً، وإلا لكان^(٢) فاعلاً^(٣) قبل وجود الجسم، وهو محال^(٤). إذ النفس هى التى تفعل بواسطة الأجسام، فتعين أن يكون عقلاً، وهو^(٥) المطلوب .

فصل: فى إثبات كثرة العقول:

وبرهانه: إن المؤثر فى الأفلاك إما أن يكون عقلاً واحداً، أو فلكاً واحداً، أو عقولاً^(٦) متكثرة^(٧) لاجائز أن يكون عقلاً واحداً لاستحالة صدور جميع^(٨) الأفلاك عن عقل واحد، لما بينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. ولا سبيل لى الثانى لأن الفلك لو كان علة لفلك آخر، فإما^(٩) أن يكون الحاوى علة لوجود

(١) ب : المبدأ .

(٢) ب : لكانت .

(٣) ب : فاعلة .

(٤) ب : مع .

(٥) - ب .

(٦) غير واضحة فى ب .

(٧) غير واضحة فى ب .

(٨) غير واضحة فى ب .

(٩) ∴ : أما .

المحوى أو على العكس. لاسبيل إلى الثانى لأنه أحسن^(١) وأصغر، والأخس^(٢) والأصغر استحال أن يكون سبباً للأشرف الأعظم .

ولاجائز أن يكون الحاوى علة لوجود المحوى^(٣)، لأنه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متأخراً عن وجود الحاوى، لأن وجوب وجود المعلول^(٤) متأخر^(٥) عن وجود العلة. وإذا كان كذلك، فعدم المحوى مع وجود الحاوى لا يكون ممتنعاً لذاته، وإلا لكان وجوده معه لا متأخراً عنه، وقد فرضناه متأخراً عنه؛ هذا^(٦) خلف^(٧). وإذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى ممكناً، كان الخلاء ممكناً لذاته؛ هذا خلف^(٨). فظهر أن المؤثر فى الأفلاك عقول متكررة.

١٢ب

هداية: الحاوى مع سبب المحوى // وهو العقل الثانى معاً، مع أن السبب متقدم على المحوى بالعلية^(٩)، والحاوى ليس بمتقدم^(١٠) لأن السبب متقدم^(١١) بالعلية؛ وما مع المتقدم بالعلية لا يجب أن يكون متقدماً .

هداية : الحاوى والمحوى كل واحد منهما^(١٢) ممكن لذاته، وذلك لا يقتضى الخلاء، لأن الخلاء لا يلزم من ذلك، وإنما يلزم عن وجود الحاوى وعدم المحوى، وذلك غير ممكن .

(١) ب : احسن .

(٢) ب : الاحسن .

(٣) أ : المحوى عليه .

(٤) + أ .

(٥) أ : متا ، + أ : خر .

(٦) - ب .

(٧) - ب .

(٨) ب : هف .

(٩) - ب .

(١٠) ب : بمقدم .

(١١) ب : مقدم .

(١٢) ب : منها .

فصل: في أزلية العقول وأبديتها:

أما كونها^(١) أزلية، فلوجوه^(٢) إحداهما^(٣): أن^(٤) واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في تأثيره في معلوله، وإلا لكان له حالة منتظرة؛ هذا خلف^(٥). والعقول أيضاً مستلزمة لجملة ما لا بد منه^(٦) في تأثير بعضها في بعض، لأن كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل وإلا لكان شيء منها حادثاً. وكل حادث مسبوق بمادة فيكون هي مادية، هذا خلف^(٧). ويلزم من^(٨) هذا^(٩) أزليتها، لأن المعلول يجب وجوده عند وجود علته^(١٠) التامة^(١١).

وأما كونها أبدية، فلأنه لو انعدم شيء منها لانعدم أمر من الأمور المعتبرة في وجودها، فيكون الباري تعالى^(١٢) أو شيء من العقول قابلاً للتغير والحادث؛ هذا خلف^(١٣).

فصل: في كيفية توسط العقول بين الباري تعالى^(١٤) وبين العالم الجسماني:

قد ثبت أن واجب الوجود واحد، وأن^(١٥) معلوله الأول هو العقل المحض،

(١) ب : كونه .

(٢) - أ .

(٣) - أ .

(٤) أ : فلان .

(٥) ب : هف .

(٦) .: : منها .

(٧) ب : هف .

(٨) ب : منها .

(٩) - ب .

(١٠) ب : العلة .

(١١) ب : التامة لما عرفت .

(١٢) أ : تسع .

(١٣) ب : هف .

(١٤) - ب ، أ : تع .

(١٥) - أ ، ب .

والأفلاك معلولات العقول؛ لكن الأفلاك كثيرة، فيكون مبادئها كثيرة لما بينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والعقل الذى يصدر عنه الفلك الأعظم فيه كثرة، لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود، بل باعتبار أن له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لوجود^(١) علتها، فيلزمه وجوب الوجود بالغير وإمكان الوجود لذاته؛ فيكون بأحد هذين الاعتبارين مبدأ^(٢) للعقل الثانى، وبالاختبار الآخر^(٣) مبدأ^(٤) للفلك. والمعلول الأشرف يجب أن يكون^(٥) تابعاً للجهة التى هى أشرف جهات العقل، فيكون // بما هو موجود واجب الوجود^(٦) بالغير مبدأ^(٧) للعقل الثانى، وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ^(٨) للفلك الأول^(٩).

١٤

وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك^(١٠) إلى أن ينتهى إلى العقل التاسع، فيصدر عنه عقل عاشر وهو مبدأ^(١١) للعناصر ومدبر^(١٢) لما تحت كرة القمر^(١٣) وهو العقل الفعال، فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصورة المختلفة بشرط استعداد الهيولى، وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة^(١٤) من جهة العقل المفارق وإلا لما تغير، بل استعدادها^(١٥) بسبب الحركات السماوية .

(١) - أ .

(٢) ب : مبدأ، أ : مبدأ .

(٣) ب : الاعتبار .

(٤) ب : مبدأ، مبدأ .

(٥) أ : يكون هو .

(٦) - ب .

(٧) ب : مبدأ .

(٨) ب : مبدأ .

(٩) - أ .

(١٠) أ : وذلك .

(١١) ب : مبدأ .

(١٢) أ : مبدأ ، ب : مدبر .

(١٣) ب : القمر .

(١٤) - أ .

(١٥) أ : امتدادها .

وكل حادث مسبوق بشرط سبق حادث، لأن الحركة المحدثه إما أن توجد^(١) دائماً أو بعد حدوث حادث آخر. لاسبيل إلى الأول وإلا لزم دوام الحادث^(٢). [وهذه الحوادث، إما أن يوجد على الاجتماع، أو على التعاقب. لاسبيل إلى الأول وإلا لزم أمور لها ترتب فى الوجود بلانهاية]^(٣)، وهو محال^(٤). فقبل كل حركة حركة، وقبل كل حادث حادث لا إلى أول .

فإن قيل: لم قلتم إنه يستحيل ترتب أمور غير^(٥) متناهية؛ قلنا لأننا^(٦) نقول^(٧): إذا أخذنا^(٨) جملتين أحديهما من مبدأ^(٩) معين إلى غير النهاية، وأخرى^(١٠) مما قبله بمرتبة واحدة. وأطبقنا الثانية على الأولى^(١١)، بأن يقابل الجزء الأول^(١٢) من الجملة الثانية بالجزء الأول من الأولى، والثانى بالثانى. فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية، أو ينقطع^(١٣) الثانية .

لا سبيل إلى الأول وإلا لكان الزائد مثل الناقص، هذا خلف^(١٤). فيلزم الانقطاع، فيكون الجملة الثانية متناهية، والأولى زائدة عليها بعدد متناه؛ والزائد على المتناهى بعدد متناه يجب أن يكون متناهياً .

(١) ب : يوجد .

(٢) ب : الحادثات .

(٣) أ - .

(٤) ب : مع .

(٥) ب - .

(٦) أ - .

(٧) أ - .

(٨) ب : أخذناها .

(٩) ب : مبدأ .

(١٠) ب : والاخرى .

(١١) ب : الاول .

(١٢) أ - .

(١٣) أ : فينقطع .

(١٤) ب : هف .

خاتمة فى أحوال الآخرة :

هداية: النفس بعد حراب البدن إما أن تفسد، أو تتعلق ببدن آخر على سبيل التناسخ^(١)، أو تبقى موجودة . لاسبيل إلى^(٢) الأول إذ^(٣) النفس لا تقبل الفساد وإلا لكان فيها شىء يقبل الفساد وشىء يفسد بالفعل لأن الفاسد بالفعل^(٤) غير القابل له، فتكون^(٥) مركبة؛ هذا خلف^(٦). ولا^(٧) سبيل إلى الثانى لأن النفوس حادثة على ما مر، فيكون التناسخ محالاً^(٨) لأن البدن الصالح للنفس // كاف فى فيضان النفس عن مبدأها^(٩).

١٤ ب

وكل بدن يصلح لأن يتعلق به نفس، فلو تعلق به نفس أخرى على سبيل التناسخ لتعلق بالبدن الواحد نفسان مدبران، وهو محال^(٩)؛ إذ لا يشعر كل واحد من ذاته إلا نفساً واحدة؛ فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت .

هداية: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، كالحلو عند الذوق والنور عند البصر. والملائم للنفس الناطقة إنما هو إدراك المعقولات بأن يتمكن^(١٠)

(*) التناسخ: تناسخوا الشىء، تداولوه، وتناسخت الأزمنة، تابعت. والتناسخ هو انتقال النفس بعد الموت إلى جسم آخر نباتى أو حيوانى أو إنسانى. قال بهذه الفكرة فيثاغورس، ومن المرجح أنه قد أخذها من الفلسفة الهندية. وقد استعان أفلاطون بهذه الفكرة فى التدليل على خلود النفس. (د.مراد وهبه: المعجم الفلسفى، ص: ١٣١، ١٣٢).

(١) - ب .

(٢) ب : اذا .

(٣) - أ .

(٤) :- : فيكون .

(٥) ب : هف .

(٦) ب : لا .

(٧) ب : مع .

(٨) ب : مبداءها .

(٩) ب : مع .

(١٠) - ب .

ويتصور^(١) قدر (ما يمكن أن يتبين)^(٢) من الحق الأول، وهو أنه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته برىء عن النقائص، منبع لفيضان الخير على الرجه الأصوب، لا ينحل .

ثم إدراك ما يترتب بعده من العقول المجردة، والنفوس^(٣) الفلكية، والأجرام^(٤) السماوية، والكائنات العنصرية، حتى يصير بحيث يرتسم فيها جميع الموجودات على الترتيب الذي هو بها. وهذا الإدراك حاصل لها بعد الموت، فيكون اللذة حاصلة. وإنما قلنا: إن هذا الإدراك حاصل بعد الموت لأن النفس^(٥) لا تحتاج^(٦) في تعلقاتها إلى الآلة^(٧) الجسدانية^(٨)؛ فيكون تعلقاتها حاصلة بعد الموت؛ فيكون اللذة حاصلة، وعدم حصولها حالة^(٩) تعلق النفس بالبدن، إنما كان لقيام المانع، وهو التعلقات^(١٠) البدنية والعلائق الجسمانية .

هداية: الأ لم إدراك المنافي من حيث هو مناف، والمنافي للنفس الناطقة إنما هو الهيئة المضادة^(١١) للكمال. فالنفس^(١٢) إذ فارقت البدن^(١٣) وتمكنت فيها الهيئات المضادة^(١٤) للكمال، فأدركت المنافي من حيث هو مناف، فيعرض^(١٥)

(١) ب : يتصور .

(٢) أ : ما يتبين أنه من ، ب : ما يمكن أن ينال .

(٣) غير واضحة في أ .

(٤) ب : الاجسام .

(٥) ب : النفوس .

(٦) ب : لا يحتاج .

(٧) أ : الآلات .

(٨) أ : الجسمانيات .

(٩) أ : حاصلة .

(١٠) ب : الشواغل .

(١١) ب : المتضادة .

(١٢) أ : والنفس .

(١٣) - أ ، ب .

(١٤) ب : المتضادة .

(١٥) ب : فمعرض .

فيها الألم .

هداية : النفس الكاملة بالاعتقادات^(١) البرهانية إذا حصل لها التنزه^(٢) عن العلائق الجسمانية^(٣)، اتصلت بالعالم القدسي في حضرة جلال رب العالمين في^(٤) مقعد^(٥) صدق عند مليك مقتدر^(٦) . فإن لم يحصل لها التنزه^(٦)// عن العلائق الجسمانية^(٧)، بل يبقى^(٨) فيها الهيئات المادية^(٩) تصير^(١٠) بسبب تلك الهيئات المادية محجوبة عن الاتصال بالسعادة. فتأذى^(١١) بها أذى عظيماً^(١٢)، لكن ليس هذا الأمر لازماً، بل الأمر^(١٣) عارض غير لازم؛ فيزول (الألم الذي كان لأجله)^(١٤).

هداية: النفوس الناطقة إذ ظهر^(١٥) لها أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم، لزم لها من هذا الكسب^(١٦) شوق^(١٧) إلى^(١٨) الكمال. فإذا

(١) أ : بالاعتقاء + أ : دات .

(٢) ب : التنزيه .

(٣) ب : الجسدانية .

(٤) - أ .

(٥) أ : عقصد .

(٦) والأبهرى هنا يستعين بقوله تعالى ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (سورة القمر، آية رقم ٥٥).

(٦) ب : التنزيه .

(٧) ب : الجسدانية .

(٨) ب : بقي .

(٩) أ : الباطلة .

(١٠) ب : يصير .

(١١) ب : فيتأذى .

(١٢) أ : عقيما .

(١٣) أ : لامر .

(١٤) ب : مع ترك الأفعال التي كانت تلك الهيئة بتكررها .

(١٥) + ب .

(١٦) - ب .

(١٧) أ : تشوق .

(١٨) - ب .

فارقت البدن^(١) وليس معها سبب الكمال يعرض لها الألم العظيم، وهو ألم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الأفئدة^(٢).

هداية: النفوس الناطقة التي لم تكتسب^(٣) العلم والشرف، إذا^(٤) فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات البدنية الرديئة^(٥)، حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الألم العظيم^(٥)؛ فكانت البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطنة تبرا^(٦).

وأما إذا لم يكن خالية عن^(٦) الهيئات البدنية الرديئة^(٧)، فيتألم بفقدان البدن ويبقى في كدر الهول مقيدة بسلاسل العلائق، فيكون في غصة وعذاب أليم^(٨).

ومن أراد استقصاء^(٩) في الحكمة والوقوف على^(٩) مذهب^(١٠) الحكماء^(١١)، فليرجع إلى كتابنا المسمى بزيادة الأسرار.

تمت الهداية وربنا الهادي إلى الصواب

علقه بيده الفقير الفاني عبد الغنى أبو ارقيه الشنواني^(١٢).

(١) - أ، ب .

(*) والأبهرى هنا متأثر بقوله تعالى: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفئَةِ﴾. (سورة الحمزة، آية ٦، ٧).

(٢) أ : تكتسب ، ب : يكتسب .

(٣) ب : فاذا .

(٤) - أ .

(٥) - أ .

(**) أى ناقصة ، أى التفتن الذى يحصل منه مجرد الشوق دون أن يبعث صاحبها تحصيل الكمال.

(الشيرازى : شرح الهداية ، ص : ٣٩٤) .

(٦) أ : من .

(٧) - أ .

(***) والأبهرى هنا متأثر بقوله تعالى : ﴿وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا﴾ . (سورة الزمل، آية ١٣) .

(٨) ب : استفسار .

(٩) أ : عليها .

(١٠) - أ .

(١١) - أ .

(١٢) فى ب : والله ولى التوفيق .. تمت كتابة الهداية بعون الهادى للصراط المستقيم فى الهداية .

أولاً : فهرس المصطلحات

التصورات والتصديقات : ٤٣٤	الاتصال والانفصال : ٤٠٤ ...
... التصور : ٤٥٢ .	الانفصال : ٤٠٦ .
التكاثف : ٤٢٨ .	الأم : ٤٦١ .
التناسخ : ٤٦٠ .	الامتناع : ٤٣٩ .
الثنى : ٤٤٤ .	الآين : ٤٤٥ ، ٤٤٤ ، ٤٤٠ .
الجزء الذى لا يتجزأ : ٤٠٣ ،	الإضافة : ٤٤٥ ، ٤٤٤ ، ٤٤٠ .
٤٠٤ ، ٤٠٦ ، ٤٢١ ،	الإمكان : ٤٥٢ ، ٤٣٩ .
٤٢٢ ، ٤٢٣ .	البخار : ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ .
الجسم : ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٩ ،	برهان الخلف : ٤٠٣ ، ٤٠٦ ،
٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٩ ،	٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ،
٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ،	٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ،
٤٤٠ ، ٤٤٣ ، ٤٥٥ الجسم	٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٤٠ ،
الطبيعى : ٤٣١ ، ٤٣٤ ...	٤٤٢ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ،
الأجسام : ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ،	٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ،
٤٠٨ ، ٤٣١ ، ٤٤٠ ، ٤٥٥ .	٤٥٣ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ،
الجوهر : ٤٤٣ ، ٤٥٥ ... الجوهر	٤٦٠ .
والعرض : ٤٤٢ .. الجواهر	البرق : ٤٢٨ .
المشفة : ٤٣١ .	البصر : ٤٣٢ ، ٤٦٠ .
الجنس : ٤٤٣ .	البلور : ٤٣١ .
الجهل : ٤٣٨ .	التخلخل : ٤٢٩ .

الحكمة : ٤٣٦ ، ٤٦٣ ...
 الحكماء : ٤٣٦ ، ٤٦٣ .
 الحلاء : ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤٥٩ .
 الخيال : ٤٣٢ ، ٤٣٣ .
 اللدوق : ٤٣٢ ، ٤٦٠ .
 الذهب : ٤٣١ .
 الرصاص : ٤٣١ .
 الرعد : ٤٢٨ .
 الرياح : ٤٢٨ ، ٤٢٩ .
 الزئبق : ٤٣١ .
 الزواج : ٤٣١ .
 الزمان : ٣١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٨ ،
 ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ،
 ٤٢٢ ، ٤٣٩ ، ٤٤٥ .
 الزلزال : ٤٣٠ .
 السحاب : ٤٢٨ ، ٤٢٩ .
 السكون : ٤١٠ ، ٤٢١ ، ٤٤٠ .
 السمع : ٤٣٢ .
 الشكل : ٤٠٨ ، ٤١٠ ... الشكل
 الطبيعي : ٤١٠ ، ٤١٧ .
 الشم : ٤٣٢ .
 الشهب : ٤٣٠ .
 الصقيع : ٤٢٨ .

الجهة : ٤٠٦ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤٣٨
 ... الجهات : ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٩ .
 الحركة : ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ،
 ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ،
 ٤١٨ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ،
 ٤٢٨ ، ٤٤٠ ، ٤٥٩ ...
 الحركة الإرادية : ٤١١ ...
 الحركة الطبيعية : ٤١١ ؛
 ٤٢٢ ... الحركة في الأين :
 ٤١١ .. الحركة في الكم :
 ٤١٠ .. الحركة في
 كيف : ٤١١ ... الحركة
 في الوضع : ٤١١ ...
 الحركة القسرية : ٤١١ ،
 ٤١٢ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ...
 الحركة المستديرة : ٤١٧ ،
 ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ...
 الحركة المستقيمة : ٤١٦ ،
 ٤١٧ ، ٤٢٠ .
 الحيز : ٤٠٩ ، ٤٢٠ ، ٤٣٠ ...
 الأحياء : ٤٠٧ ، ٤٠٨ .
 الحس المشترك : ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

الصورة : ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ،

٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤١١ ،

٤٢٥ ، ٤٤١ ، ٤٤٣ ،

٤٥٥ ، ٤٥٨ ... الصورة

الجسمية : ٤٠٨ ...

الصورة النوعية : ٤٠٨ ،

٤٢٧ .

الطبيعة : ٤٠٥ ، ٤٢٣ ، ٤٣٧ ..

الطبيعات : ٤٠٣ ، ٤٣٦ ،

الطل : ٤٢٨ .

العقل : ٤٤٣ ، ٤٥١ ، ٤٥٥ ،

٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ...

العقل بالفعل : ٤٣٥ ...

العقل بالملكة : ٤٣٤ ،

٤٣٥ ... العقل الفعال :

٤٥٨ ... العقل المستفاد :

٤٣٥ ... العقل المطلق :

٤٣٥ ... العقل الهولاني :

٤٣٤ .

العدم : ٤٤٢ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ .

العرض : ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٥٥ .

العلم : ٤٣٨ ، ٤٤٤ ، ٤٤٧ ،

٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٦٣ .

.. علم الحيل : ٤٢٧ .

العلة : ٤٠٨ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٧ ،

٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧

... العلة الصورية : ٤٤١

... العلة الغائية : ٤٤١ ...

العلة الفاعلية : ٤٠٨ ،

٤٤١ .. العلة المادية :

٤٤١ ... العلة والمعلول :

٤٤١ .

الغمام : ٤٢٩ .

الفصل : ٤٤٣ .

الفضة : ٤٣١ .

الفعل والانفعال : ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

الفلك : ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ،

٤١٩ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ،

٤٢٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٨ ...

الفلك الأعظم : ٤٥٨ .

القديس والحادث : ٤٣٩ ...

القديس : ٤٣٩ ... الحادث

: ٤٣٩ ، ٤٥٧ ، ٤٥٩ .

قوس قزح : ٤٢٩ .

القوة الجاذبة : ٤٣٢ .

استعدادية: ٤٤٤ ...

كيفيات مختصة بالكميات:

٤٤٤... كيفيات نفسانية :

. ٤٤٤

اللذة : ٤٣٣ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ .

اللمس : ٤٣٢ .

الماهية : ٤٣٥ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ،

. ٤٤٨ ، ٤٥٠ .

المقدم والمتأخر : ٤٣٨ ... المتقدم:

٤٣٨ ، ٤٣٩ ... التأخر:

. ٤٣٩

المتى : ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

المحمول : ٤٣٨ .

المعادن : ٤٣٠ .

المعلول : ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٨ ،

. ٤٥٠ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ .

المكان : ٤٠٨ ، ٤٤٥ .

الملح : ٤٣١ .

الملك : ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

الملاء : ٤١٦

الميل : ٤١٨ ، ٤٢٠ ، ٤٣٠ .

الموضوع : ٤٣٢ ، ٤٤٣ .

النبات : ٤٣١ .

القوة الحافظة : ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

القوة الشهوانية : ٤٣٣ .

القوة العاقلة : ٤٣٤ ، ٤٣٥ .

القوة الغذائية : ٤٣٢ .

القوة الغضبية : ٤٣٤ .

القوة القدسية : ٤٣٥ .

القوة المتصرفة : ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

القوة المولدة : ٤٣٢ .

القوة النامية : ٤٣٢ .

القوة الوهمية : ٤٣٣ .

القوة والفعل : ٤١٠ ، ٤٤٠ ،

. ٤٤٢

الكبريت : ٤٣١ .

الكسوف : ٤٥٣ .

الكلى والجزئى : ٤٢٤ ، ٤٣٧ ...

الكلى : ٤٣٧ ... الجزئى:

. ٤٣٧

الكم : ٤٣١ ، ٤٤٤ .

الكون والفساد : ٤١٩ ، ٤٢٠ ،

. ٤٢٧

الكيف : ٤٣١ ، ٤٤٠ ، ٤٤٤ ...

الكيفيات : ٤٢٧ ، ٤٢٨ ،

٤٤٤... كـيـفـيـات

٤٥٦ ... ممكن الوجود :

٤٤١ ، ٤٥٦ ، ٤٥٨ ..

واجب الوجود : ٤٤١ ،

٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠

، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ،

٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٦١ .

الوضع : ٤٤٥ .

الوهم : ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

ثانياً فهرس الكتب

زبدة الأسرار : ٤٣٦ ، ٤٦٣ .

النفس : ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٦ ،

٤٣٧ ، ٤٤٣ ، ٤٥١ ،

٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣

... النفس الحيوانية :

٤٣٢ .. النفس الناطقة :

٤٣٤ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ..

النفس النباتية : ٤٣١ .

النشادر : ٤٣١ .

النوع : ٤٤٣ .

النير : ٤٢٩ .

الهالة : ٤٢٩ .

الهيولى : ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ،

٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ،

٤٤٣ ، ٤٥٥ ، ٤٥٨ ،

٤٦٣ .

الواحد والكثير : ٤٤٨ ...

الواحد : ٤٣٨ ، ٤٥٥ ..

الكثير : ٤٣٨ .

الوجوب : ٤٤٨ ، ٤٥٨ .

الوجود : ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٤٢ ،

٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥٩ ...

الوجود والعدم : ٤٤٢ ..

ممتنع الوجود : ٤٤١ ،

مصادر التحقيق ومراجعته

- ١- ابن سينا (الشيخ الرئيس): رسالة في الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ، دراسة وتحقيق : د. عبد الأمير الأعسم) ، الهيئة العامة للكتاب ، الطبعة الثانية، ١٩٨٩ م .
- ٢- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين) : لسان العرب ، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ (الجزء الثالث عشر) .
- ٣- بيرجستراسر : أصول نقد النصوص ونشر الكتب (مجموعة محاضرات أقيمت بجامعة فاروق الأول سنة ١٩٣١-١٩٣٢م) ، أعده وقدم له : د. محمد حمدي الكبرى، القاهرة ، ١٩٦٩ م .
- ٤- التهانوي (محمد علي) : كشف اصطلاحات الفنون ، تحقيق : د. لطفي عبد البديع ، ترجم النصوص الفارسية : د. عبد النعيم محمد حسنين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٧٧ م .
- ٥- الجرجاني (السيد الشريف) : التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الإياري، دار الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، بيروت، ١٩٨٥ م.
- ٦- جلال الدين السيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ، الطبعة الثانية ، القاهرة، بدون تاريخ .
- ٧- جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة ، بيروت ، ١٩٨٢ م .
- ٨- جيار جهامي (دكتور) : موسوعة مصطلحات العلوم عند العرب، مكتبة لبنان ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٩ م .

٩- سيف الدين الآمدى : المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين،
تحقيق وتقديم : د. حسن محمود الشافعى، القاهرة،
١٩٨٣ م .

١٠- صدر الدين الشيرازى : شرح الهداية الأثرية ، نسخة خطية بقلم ميرزا عبد
الكريم الشيرازى .

١١- عبد السلام هارون : تحقيق النصوص ونشرها ، الطبعة الثانية ، القاهرة،
١٩٦٥ .

١٢- مراد وهبة (دكتور) : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، الطبعة الثالثة
، القاهرة ١٩٧٩ م .

١٣- نورى حمودى القسى : منهج تحقيق النصوص ونشرها ، بغداد،
وسامى مكى العافى (دكتور) ١٩٧٥ م .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
- المقدمة	٧
- الفصل الأول : مشكلة وحدة المعرفة الإسلامية بين المتكلمين والفلاسفة	٩
- الفصل الثانى : العلم الطبيعى بين الكلام والفلسفة	٦٣
- الفصل الثالث : إشكالية الوجود ذهنى فى الفلسفة الإسلامية	١٤٥
- الفصل الرابع : أثر الدين الأبهري ومذهبه فى النفس	١٩١
- الفصل الخامس : نصير الدين الطوسى وأثره فى تطور الفكر الفلسفى الإسماعيلى فى القرن السابع الهجرى	٢٣٩
- الفصل السادس : نظرية أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازى	٣٤٥
- حتى لاتكون خاتمة : نحو إعادة النظر فى صلة المفاهيم الفلسفية الإسلامية بالعلوم المعاصرة ونظرياتها	٣٨١
- تحقيق كتاب : الهداية فى الحكمة لأثر الدين الأبهري	٣٨٥
- فهارس التحقيق	٤٦٥
- مصادر التحقيق ومراجعته	٤٧١
- فهرس الموضوعات	٤٧٣



Bibliotheca Alexandrina



0282675